

LA

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

TOME I.

Cet ouvrage se trouve aussi chez les libraires suivants

ANGERS,	Barassé.
—	Lainé frères.
ARRAS,	Brunet.
BESANÇON,	Turbergue.
BORDEAUX,	Chaumas.
—	Coderc et Poujol.
BREST,	Lefournier.
DIJON,	Hémery.
LILLE,	Lefort.
—	Quarré.
LYON,	Briday.
—	Girard et Josserand.
—	Mothon.
LE MANS,	Leguicheux-Gallienne.
MARSEILLE,	Chauffard.
—	Laferrière.
METZ,	Mme Constant Loïez.
—	Rousseau-Pallez.
MONTPELLIER,	Ve Malavialle.
—	Séguin.
NANTES,	Mazeau.
—	Poirier-Legros.
NANCY,	Thomas et Pierron.
NANCY.	Vagner.
POITIERS,	Bonamy.
REIMS,	Bonnefoy.
RENNES,	Hauvespre.
—	Thébault.
—	Verdier.
ROUEN,	Fleury.
TOULOUSE,	Ferrère.
—	Privat.
ANNECY,	Burdet.
BRUXELLES,	Goemaere.
CHAMBÉRY,	Perrin.
DUBLIN,	Dowling.
GENÈVE,	Marc Mehling.
GÊNES,	Fassi-Como.
LEIPZIG,	Dürr.
LISBONNE.	Melchiades et Ce.
LONDRES,	Burns et Lambert.
MADRID,	Bailly-Baillière.
MILAN,	Dumolard.
—	Boniardi-Pogliani.
ROME,	Merle.
TURIN,	Marietti (Hyacinthe).
VIENNE,	Gérold et fils.

Paris. — Imprimerie de Ad. R. Lainé et J. Havard, rue Jacob, 56.

LA
PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

PAR

LE T.-R. P. D. JOACHIM VENTURA DE RAULICA
Ancien général de l'ordre des Théatins,
Examinateur des Évêques et du clergé romain, etc., etc

POUR FAIRE SUITE A LA TRADITION

PAR LE MÊME AUTEUR

« Deus scientiarum Dominus est,
« Ipsi præparantur cogitationes. »
I, REG. II, 3.

TOME PREMIER.

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
4, RUE CASSETTE
—
1861

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LE PREMIER VOLUME.

DEUXIÈME CHAPITRE.

DES CRITÉRIUMS DE LA VÉRITÉ ET DE LA MÉTHODE DE SAINT AUGUSTIN, COMPARÉS AUX CRITÉRIUMS ET A LA MÉTHODE DE PLATON.

TROISIÈME CHAPITRE.

DE LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN SUR L'ORIGINE DES IDÉES, ET DE L'OPPOSITION RADICALE DE CETTE DOCTRINE AVEC CELLE DE PLATON SUR LE MÊME SUJET.

QUATRIÈME CHAPITRE.

DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN, DANS SES RAPPORTS AVEC LE DOGME CHRÉTIEN.

CINQUIÈME CHAPITRE.

DU POINT DE DÉPART ET DU BUT DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN.

SIXIÈME CHAPITRE.

RÉFUTATION DE L'OPINION QUE LES PÈRES DE L'ÉGLISE ONT ÉTÉ DISCIPLES DE PLATON.

SEPTIÈME CHAPITRE.

DU PRÉTENDU CARTÉSIANISME DE SAINT AUGUSTIN.

Pages.

HUITIÈME CHAPITRE.

DU PRÉTENDU MALEBRANCHIANISME DE SAINT AUGUSTIN.

DEUXIÈME PARTIE.

SAINT THOMAS.

PREMIER CHAPITRE.

DE L'IMPORTANCE ET DE L'AUTORITÉ DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS.

DEUXIÈME CHAPITRE.

APPROBATIONS, GRANDEURS ET GLOIRES DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS.

TROISIÈME CHAPITRE.

ORIGINALITÉ CHRÉTIENNE DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS EN GÉNÉRAL.

QUATRIÈME CHAPITRE.

ORIGINALITÉ CHRÉTIENNE DE L'IDÉOLOGIE DE SAINT THOMAS, EN PARTICULIER.

CINQUIÈME CHAPITRE.

DE L'ORIGINE TOUTE CHRÉTIENNE DE LA PSYCHOLOGIE DE SAINT THOMAS, EN PARTICULIER.

SIXIÈME CHAPITRE.

DE LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE AU MOYEN AGE, ET DE L'USAGE QUE SAINT THOMAS A FAIT DES DOCTRINES ET DE L'AUTORITÉ DE CE PHILOSOPHE.

SEPTIÈME CHAPITRE.

DE L'INDIGNITÉ DES ATTAQUES DU SEMI-RATIONALISME CONTRE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS.

TROISIÈME PARTIE.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

INTRODUCTION.

SECTION PREMIÈRE.

LA QUESTION DES IDÉES.

PREMIER CHAPITRE.

LA TERMINOLOGIE DES IDÉES SELON LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

TROISIÈME CHAPITRE.

RÉPONSE A QUELQUES NOUVELLES OBJECTIONS CONTRE LA THÉORIE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE SUR LES IDÉES.

QUATRIÈME CHAPITRE.

RÉFUTATION DES DOCTRINES DE L'ÉCOLE CARTÉSIENNE SUR LA CONNAISSANCE ET SUR L'ORIGINE DES IDÉES.

Pages.

APPENDICES A CE PREMIER VOLUME.

PREMIER APPENDICE.

EXPLICATION DES PHÉNOMÈNES DU SOMMEIL, DES SONGES ET DE LA FOLIE, POUR SERVIR DE RÉPONSES AUX OBJECTIONS QU'ON TIRE DE CES PHÉNOMÈNES, CONTRE L'IMMATÉRIALITÉ DES FONCTIONS INTELLECTUELLES.

DEUXIÈME APPENDICE.

TROISIÈME APPENDICE.

QUATRIÈME APPENDICE.

(Novembre 1856.)

DE L'HYPOCRISIE ET DE L'IMPIÉTÉ DU RATIONALISME, PRÉTENDANT ÉTABLIR UNE ALLIANCE ENTRE LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE; ET DE L'ABSURDITÉ D'UNE TELLE ALLIANCE.

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

AVANT-PROPOS.

Le vrai savoir consiste dans la vérité et l'importance des doctrines, plus que dans les avantages du style et la richesse de l'érudition. Celui qui sait donner à tout ce qu'il dit de l'intérêt, de l'attrait, de la variété, de la grâce, de la vie, ne possède que l'*art de la parole*, et n'est que Littérateur. Celui seulement dont tout ce qu'il dit porte le cachet du Vrai et de l'Utile, possède la *science de la parole*, et est le vrai Savant. L'union de ces deux qualités fait le Génie, mais elles ne se trouvent que très-rarement unies dans un même esprit. C'est pourquoi le génie est si rare, et saint Augustin, saint Thomas, Bossuet, sont demeurés les seuls individus de leur espèce.

Mais quelle que soit la difficulté de posséder les deux choses en même temps, il est au moins certain que l'apôtre du vrai est préférable au professeur du beau ; l'homme aux principes solides, à l'homme aux sentiments vagues; le défenseur de l'idée, au faiseur de phrases, au débitant de mots.

Pour moi, disait saint Augustin, l'homme le plus redoutable n'est pas celui qui a lu beaucoup de livres, mais bien celui qui n'en a lu qu'un seul: bien entendu qu'il l'ait approfondi, qu'il s'en soit rendu maître, et que son livre soit l'œuvre du génie de l'homme, ou le LIVRE par excellence des oracles de Dieu: *Timeo hominem unius libri.*

Il en est de l'homme *d'une seule idée,* comme de l'homme

d'un seul livre, pourvu que son idée soit vraie et importante : il est aussi fort et aussi respectable que l'homme d'un seul livre classique.

Ainsi donc nous n'avons pas à nous plaindre de ce que nos adversaires nous reprochent continuellement, d'être l'homme *d'une seule idée* et l'homme *d'un seul livre*. En nous qualifiant ainsi ils croient nous humilier ; nous croyons qu'ils nous honorent.

Nous acceptons cette *injure* comme un éloge, et nous n'avons qu'un seul regret, celui de ne l'avoir peut-être pas assez mérité.

Loin donc de nous en défendre, nous protestons tout haut que nous ne sommes et ne voulons être que *l'homme d'une seule idée*, l'IDÉE CHRÉTIENNE ; et *l'homme d'un seul livre*, LA BIBLE, et de son plus fidèle interprète, saint Thomas.

C'est affirmer qu'en fait de science, nous ne tenons qu'à ce qui est ancien, car seul ce qui est ancien est chrétien, et seul ce qui est chrétien est essentiellement vrai ; la droite raison elle-même n'étant que l'épanouissement de la vérité première, de la vérité naturelle, et ce qui est naturel et primitif est chrétien.

Nous savons bien que les pontifes, les apôtres, les docteurs de la science moderne, du progrès humanitaire continuel, ne sont pas de cet avis ; que pour eux (et à plus forte raison pour leurs acolytes et pour leurs valets) ces propositions ne sont que des blasphèmes, qu'on ne peut lire sans crier au scandale, qu'on ne peut entendre sans frémir, et sans déchirer ses habits, en signe de l'horreur qu'elles inspirent. Cependant elles n'en sont pas moins certainement vraies et vraiment certaines.

Voilà la formule de notre idée unique, voilà le résumé

de notre unique science ; voilà, encore une fois, toute notre science, toute notre doctrine, et nous ne croyons pas qu'un philosophe chrétien puisse en poursuivre d'autre sans renier le christianisme.

L'un des faits les plus constants et les plus universels de l'humanité, c'est sa répugnance invincible, on dirait même son horreur pour toutes les doctrines nouvelles.

« Le temps, qui efface les rêves des opinions, ne fait, dit « Cicéron, que confirmer les jugements de la nature : *Opi-* « *nionum commenta delet dies, Naturæ judicia confir-* « *mat.* »

Comme ces *rêves des opinions* ne sont évidemment que les pensées de l'homme, ces *jugements de la Nature* ne sont évidemment aussi que les dogmes, les décrets de Dieu. Voilà donc, par cette belle et profonde parole, qu'il n'a pu apprendre qu'à l'école de la Tradition, ce prince de l'ancienne philosophie amené à reconnaître et à proclamer tout haut qu'à côté des pensées humaines, œuvres de l'homme, enseignées par l'homme, vaines, éphémères, changeantes comme l'homme, il se trouve, au sein de l'humanité, des vérités divines, révélation de Dieu, établies par Dieu, partageant l'immutabilité de Dieu, éternelles comme Dieu. On croirait entendre le Prophète, disant : « La vérité du Seigneur de- « meure éternellement : *Et veritas Domini manet in* « *æternum.* » C'est, en peu de mots, l'histoire de la vérité.

Il résulte de là que l'antiquité, l'immutabilité, l'immortalité, sont les caractères distinctifs, essentiels de la vérité, et que la nouveauté, le changement, la mort, sont les caractères distinctifs, essentiels de l'erreur.

Nous avons fait observer au *Traité des Préambules de la philosophie* (Part. I, chap. 1) que, quoique la Vérité ne

soit, d'après la belle définition de saint Thomas, que L'ÉQUATION ENTRE L'INTELLECT ET LA CHOSE : *æquatio rei et intellectùs*, et quoiqu'elle puisse se dire aussi des *équations* entre l'intellect et les choses de l'ordre purement physique, cependant le mot VÉRITÉ, au sens absolu, ne s'applique qu'aux équations entre l'intellect et les choses de l'ordre métaphysique; et que c'est dans ce sens qu'il a toujours et partout été employé par les savants et par les philosophes. C'est donc dans le même sens que la raison païenne elle-même, d'accord avec la raison chrétienne, avait reconnu que, tandis que la pensée de l'homme, née dans le temps, tuée par le temps, disparaît avec le temps, la vérité de Dieu a existé dans tous les temps, triomphe du temps, et, confirmée par le temps, survit au temps et ne s'efface jamais : *Naturæ judicia confirmat dies. Veritas Domini manet in æternum.*

L'ordre métaphysique renferme toutes les vérités de *foi* ou de la religion, toutes les vérités de *raison* ou de la philosophie, et toutes les vérités sociales ou du droit public. Puis donc que la nouveauté est le signe spécifique, certain, infaillible de l'erreur, on peut, on doit regarder comme des axiomes mathématiques, comme des principes fondamentaux de toute science et de toute vérité, ces trois propositions :

« TOUT CE QUI EST NOUVEAU EN RELIGION EST HÉRÉTIQUE. »

« TOUT CE QUI EST NOUVEAU EN PHILOSOPHIE EST ABSURDE. »

« TOUT CE QUI EST NOUVEAU EN POLITIQUE EST RÉVOLUTION-
« NAIRE. »

Leur vérité résulte d'abord, 1° du consentement constant et universel du genre humain, et même des philosophes de toutes les nations et de tous les âges; 2° de l'histoire de la

vérité; 3° de l'expérience de tous les temps et de celle de ces derniers temps en particulier. Reprenons.

« Mais c'est, dira-t-on, nier le *progrès*, l'une des condi-
« tions essentielles de l'être perfectible, et l'une des lois
« de l'humanité. » Il n'en est rien.

Le mot « progrès, » dans son sens véritable, ne signifie pas seulement *avancement, mouvement en avant;* mais aussi avancement, mouvement en avant *dans la vraie voie, dans la voie du bien,* dans la voie qui conduit l'être à la perfection qui lui est propre, et qui est la fin dernière de tous les êtres. Marcher en avant dans une voie fausse n'est pas *progresser,* mais s'égarer, reculer ; parce que c'est s'éloigner toujours davantage du terme qu'on veut atteindre. Ainsi la question est de savoir si, poursuivre le *nouveau*, en religion, en philosophie, en politique, c'est marcher dans la *vraie voie,* ou si ce n'est pas plutôt *marcher dans une voie fausse;* car, dans ce dernier cas, il n'y a pas de doute que le *nouveau* exclut complétement le progrès.

Or, cette question se trouve décidée depuis bientôt six mille ans, au tribunal suprême et sans appel du genre humain tout entier; car, *en matière de doctrines, toujours* et *partout* les hommes ont aimé la voie *ancienne* et l'ont regardée comme la vraie voie, la voie sûre; tandis qu'ils ont eu une invincible répugnance et même de l'horreur pour la voie nouvelle, l'ont considérée comme fausse et comme aboutissant à un abîme.

Non-seulement dans le langage de l'Église, mais dans celui de toute l'humanité aussi, le mot *Novateur* est synonyme du mot *Hérétique,* et le mot *Nouveauté* l'est du mot *Hérésie.* Toute doctrine nouvelle, tendant à changer les conditions et les croyances de l'homme religieux, de l'homme savant et de l'homme social, a toujours et partout

été suspectée d'erreur; et, semblable aux personnes, aux effets et aux marchandises qui viennent d'un pays infecté, n'est admise qu'après de longues années et même des siècles de quarantaine.

Parmi les infidèles, ce ne sont que les hommes esclaves de l'orgueil, la volupté de l'esprit, ou de la volupté, l'orgueil des sens, qui repoussent le Christianisme à cause de l'incompréhensibilité de ses dogmes et de la sévérité de ses lois. Quant aux hommes simples, droits et de bonne foi, ils n'ont de la peine à l'embrasser qu'à cause de la prétendue nouveauté de son origine. Ce préjugé est peut-être le plus grand obstacle que la Religion de l'Évangile rencontre à sa propagation, chez les peuplades les plus barbares du nouveau monde, aussi bien que chez les Chinois et les Indous, les peuples païens les plus civilisés de l'ancien monde. « C'est « une religion nouvelle, » disent-ils, « et ce qui est nou- « veau en religion ne vaut rien. » Et ils ont raison; ce qui est né au monde après l'homme n'est que l'œuvre de l'homme, et par cela même peut être faux. Seul ce que l'homme a trouvé à son berceau n'est pas né de lui, n'est et ne peut être que l'œuvre de Dieu; et par cela même est vrai.

Aussi, dans leurs controverses avec les païens, nos missionnaires s'appliquent moins à démontrer la conformité de la religion chrétienne avec la raison, sa sublimité, son excellence et son utilité, qu'à constater son antiquité. En s'appuyant sur les traditions les plus anciennes des peuples qu'ils évangélisent, et même sur leurs croyances actuelles, ils leur prouvent que le Christianisme n'est au fond ni plus ni moins que la religion de leurs ancêtres et même leur propre religion, mais altérée, corrompue, faussée à des époques récentes par des interprétations absurdes, par des pratiques

sacriléges, par d'abominables superstitions, et que, loin que le Christianisme soit une religion nouvelle, c'est plutôt leur idolâtrie qui est nouvelle et qui lui est postérieure, comme la maladie est postérieure à la santé, la mort à la vie, le crime à l'innocence, l'erreur à la vérité. Et si, la lumière du Saint-Esprit les aidant, ils parviennent à persuader à leurs auditeurs rien que la grande vérité sur laquelle insistait tant saint Paul, que Jésus-Christ ou sa religion n'est pas seulement d'aujourd'hui, mais d'hier, et de tous les siècles passés comme de tous les siècles futurs : *Christus heri et hodie, ipse et in sæcula* (*Heb.*, XIII, 8); leur victoire, sur les esprits les plus rebelles, est assurée. Leurs doctrines, sans qu'ils aient besoin de les prouver une à une en détail, sont acceptées d'emblée par les populations dont une fausse philosophie n'a pas faussé la raison, ni altéré le sens naturel; pour qui, conséquemment, ce qui est antique, en religion, ne peut avoir que Dieu pour auteur; et ce que Dieu a révélé aux hommes doit être accepté sans de longs examens et a droit à la soumission de l'esprit et à l'obéissance du cœur.

Cette tactique des Envoyés de la vraie Église est elle-même aussi ancienne que le Christianisme : car c'est saint Paul, le grand Apôtre des Gentils, qui l'a inaugurée la première fois.

Quoique, cédant à la légèreté propre de l'esprit grec, les Athéniens passassent leur vie à fabriquer ou à accueillir du nouveau : *Ad nihil aliud vacabant nisi aut dicere aut audire aliquid novi* (*Act. XVII*); cependant, ce qui excita leurs murmures et leurs alarmes, à l'occasion de la prédication de saint Paul, ce fut qu'en l'entendant leur prêcher Jésus-Christ et la résurrection des morts, ils crurent que le grand Apôtre leur annonçait un culte nouveau de nouveaux démons : *Novorum dæmoniorum videbatur an-*

nuntiator esse, quia Jesum et resurrectionem annuntiabat eis. (*L. c.*) L'ayant donc arrêté et conduit au milieu de l'Aréopage, ils lui dirent : « Pouvons-nous enfin savoir « quelle est cette doctrine *nouvelle* que vous prêchez par- « tout? car voilà, pour nos oreilles, du *nouveau,* s'il en fût « jamais. Voyons donc à quoi se réduit ce que vous pré- « tendez persuader : *Et apprehensum eum ad Areopagum* « *duxerunt, dicentes : Possumus scire quæ est hæc* NOVA « *quæ a te dicitur doctrina? Nova enim quædam infers* « *auribus nostris. Volumus ergo scire quidnam velint hæc* « *esse.* (*Ibid.*) »

Et saint Paul de leur répondre : « Athéniens, je vous « vois très-superstitieux en tout (c'est-à-dire cachant ce « qui est ancien sous ce qui est nouveau), car en parcou- « rant votre ville et en visitant vos simulacres et vos au- « tels, j'en ai rencontré un, portant cette inscription : AU « DIEU INCONNU. Eh bien donc, ce n'est pas un Dieu nou- « veau, mais ce même Dieu ancien que vous adorez sans « le connaître, que je vous annonce : *Viri Athenienses, per* « *omnia quasi superstitiosiores vos video. Præteriens enim* « *et videns simulacra vestra, inveni et aram in qua scrip-* « *tum erat :* IGNOTO DEO. *Quod ergo ignorantes colitis,* « *hoc ego annuntio vobis.* (*Ibid.*) » Et le grand Apôtre de prouver : Que le Dieu qu'il prêchait était plus ancien que le monde, puisqu'il avait créé le monde et l'homme lui-même, tellement ressemblant à son auteur qu'il a été dit par les poëtes « de la race même de Dieu » : *Ipsius genus sumus.* Qu'il était horrible de voir l'homme méconnaître ce qu'il a en lui-même de divin, et adorer, comme choses divines, les idoles d'or, d'argent, de pierre, conceptions hideuses de sa pensée et œuvres de ses mains. Que, condamnant ces siècles d'ignorance par lesquels

l'homme a remplacé les siècles de l'ancienne sagesse, le Dieu antique se fait entendre partout à l'humanité. Qu'elle devait en finir avec ses superstitions nouvelles, et les expier par la pénitence. Qu'enfin ce n'était pas non plus un Dieu nouveau, mais que c'était l'Homme-Dieu, par lequel le vrai Dieu avait, de toute éternité, résolu de juger, à un jour fixé, tout l'univers; par l'organe duquel il a renouvelé, pour tous, la révélation de la vraie religion, et dont il venait de prouver la mission divine en le ressuscitant d'entre les morts. (*Loc. cit.*)

Ce sublime et admirable discours fut couronné du plus éclatant succès. Une partie de ceux qui venaient de l'entendre, hommes et femmes, embrassa la foi, se rendit à discrétion au saint Apôtre; et parmi eux le plus savant de tous, saint Denis l'Aréopagite, le premier apôtre et martyr de la Gaule, le premier des philosophes païens convertis au Christianisme, et le vrai fondateur de la philosophie chrétienne : *Quidam vero adhærentes ei, crediderunt; in quibus et Dionysius Areopagita et mulier nomine Damaris, et alii cum eis.* (*Ibid.*)

C'est en marchant dans cette voie, tracée par le Docteur des nations, que les premiers apologistes ont fait justice des philosophes alexandrins, les adversaires les plus acharnés du Christianisme, et les ont réduits au silence, lorsqu'ils ne les ont pas convertis.

Dans son Apologétique et dans son Traité de l'ame, en s'appuyant sur le fait constant et universel que les païens eux-mêmes n'invoquaient pas *les Dieux*, mais DIEU, dans tous leurs besoins et dans tous leurs dangers, Tertullien n'a fait que prouver victorieusement que le culte des idoles est nouveau, et que seule la loi du Dieu unique des chrétiens est ancienne. Les écrits de Minutius Félix, d'Arnobe, de

Lactance, et en particulier les *Stromates* de Clément d'Alexandrie et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, ne sont que des démonstrations complètes et triomphantes de la nouveauté des cultes païens, et de l'antiquité de la religion chrétienne.

C'est que toute la question, entre le Christianisme et le Paganisme, n'est qu'une question *d'ancienneté*, et qu'elle ne peut être résolue en faveur de la religion de DIEU qu'en tant que l'on prouve qu'elle est plus ancienne que toutes les prétendues religions des *Dieux;* et que par le Dieu rédempteur elle remonte à l'origine du monde, à la révélation primitive du Dieu créateur. Car, dès lors, il est impossible de nier qu'elle soit la vraie religion.

Il en est absolument de même de la question entre nous autres catholiques et les protestants. Le reproche le plus sérieux que ces derniers font à l'Église romaine, notre mère, c'est *d'avoir surchargé la religion chrétienne d'un grand nombre de croyances, de rites, de lois, d'institutions, de pratiques arbitraires, dont il n'existe pas la moindre trace dans la Bible*, le seul dépôt des révélations divines. Ils nous accusent d'avoir altéré, corrompu la pureté de la révélation primitive du Dieu rédempteur, comme les païens ont altéré, corrompu la révélation primitive du Dieu créateur. Ils nous appellent « idolâtres » et le catholicisme, « idolâtrie ». Ils soutiennent que Luther et Calvin n'ont fait autre chose que *réformer* le Christianisme, en le rappelant à la pureté originaire de l'Évangile. C'est pourquoi ils se disent *évangélistes, réformés;* ils donnent à leurs chefs le titre de « Réformateurs, » et à leur apostasie celui de « Réforme ». Ils ne se croient ou n'affectent de se croire dans le vrai, que parce que, à les entendre, ils seraient revenus à la simplicité des *anciennes* croyances chrétiennes; tandis

que nous demeurons attachés à des superstititions *nouvelles*.

Nos apologistes, au contraire, comme on peut spécialement s'en convaincre par LES CONTROVERSES de Bellarmin, L'HISTOIRE DES VARIATIONS et LES AVERTISSEMENTS AUX PROTESTANTS, de Bossuet, ces chefs-d'œuvre de la polémique chrétienne dans ces derniers temps, nos apologistes, dis-je, ne font que prouver : Que les vrais *novateurs* sont les protestants ; que ce sont eux qui, au moyen de négations sacriléges, ont mutilé les anciennes croyances ; que les catholiques d'aujourd'hui ne croient, ni plus ni moins, que ce qu'ont cru les disciples des apôtres, et ce qui a été cru toujours, partout et de tous les peuples chrétiens : *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus ;* que les pontifes, les conciles, les Pères, les docteurs de l'Église, en leur qualité de juges naturels et de témoins fidèles des croyances de l'Église, n'ont fait qu'interpréter, définir, déclarer, confirmer, appliquer certaines croyances, au fur et à mesure que l'esprit d'*innovation* des hérétiques les y a obligés ; mais qu'ils n'ont pas plus fabriqué de *nouveaux* dogmes (1) que les magistrats civils, en interprétant, en définissant, en déclarant, en confirmant, en appliquant certaines lois, ne font de nouvelles lois. Ainsi, le point ca-

(1) Les protestants sont donc bien injustes d'accuser l'Église catholique d'avoir établi le *nouveau dogme de l'Immaculée Conception ;* car, ainsi qu'il est prouvé par la bulle concernant cette matière, le souverain pontife et l'épiscopat entier n'ont pas *institué un dogme nouveau*, mais, en s'appuyant sur plusieurs passages de l'Écriture et des Pères, sur la Tradition constante à la croyance actuelle de toutes les Églises, attestée par le témoignage de tous les évêques du monde catholique, ils ont *déclaré* que le dogme de *l'Immaculée Conception* est un dogme biblique, *toujours* et *partout* admis et cru par l'Église, et par conséquent une vérité décidément révélée, qu'il n'est pas permis de rejeter sans tomber dans l'hérésie. (Voyez notre traité : DÉLICES DE LA PIÉTÉ, *ou Traité sur le culte de la Sainte Vierge.*)

pital de toute controverse entre le catholicisme et le protestantisme se réduit à savoir lequel des deux est ancien, lequel est nouveau ; car on est des deux côtés complétement d'accord que la vérité n'est que là où se trouve l'ancienneté.

Malheureux, mais légitimes héritiers de l'esprit de mensonge et de calomnie du protestantisme leur père, les incrédules du dernier siècle ont, eux aussi, épuisé leurs efforts à prouver que le catholicisme n'est que le judaïsme et le paganisme rajeunis, et par conséquent une nouveauté formée de toutes les croyances et de toutes les superstitions juives et païennes, qui n'avaient été que des nouveautés, elles aussi. Selon Dupuis, ce menteur célèbre, nous aurions même emprunté à l'astrologie des Chaldéens, aux théogonies des Perses, des Indous et des Égyptiens, aux cultes des Grecs et des Romains, nos mystères, nos rites, nos lois et nos sacrements.

Il y a, certes, du mosaïcisme dans le christianisme, parce que, selon la belle expression de saint Thomas, la loi de l'Évangile se trouvait dans la loi de Moïse, comme l'arbre se trouve tout entier dans sa semence, et la chose plus parfaite dans la moins parfaite : *Lex nova continetur in lege veteri, sicut arbor in semine; sicut perfectum in minus perfecto;* et que conséquemment ce ne sont pas *deux* religions différentes, mais une seule et même religion, à l'état de commencement, de figure et de prophétie dans les anciens temps; et à l'état de complément, de perfection et de réalité dans la plénitude des temps.

Sans doute encore, qu'on rencontre des traces et des analogies des mystères et des rites chrétiens dans les cultes païens; mais, comme on le verra tout à l'heure, c'est parce que le paganisme n'est, au fond, que la vraie et unique révélation de Dieu, corrompue dans la suite

par la raison et par les passions des hommes. Loin donc que le catholicisme ait rien dérobé au paganisme, c'est, au contraire, le paganisme qui a emporté du christianisme, en le quittant, tout ce qu'il a conservé de vrai et de raisonnable.

Quant au catholicisme, une fois établi dans le monde, dès l'origine du monde, il n'a jamais quitté le monde, mais, sous deux formes différentes, y est demeuré toujours le même, avec ses croyances plus ou moins développées, avec ses sacrements plus ou moins efficaces, avec ses rites et ses lois plus ou moins parfaits, mais toujours les mêmes. En sorte que le vrai et le premier chrétien catholique, apostolique, romain, a été Adam, et le catholicisme n'est, surtout, l'unique religion vraie, que parce que, embrassant toute l'humanité par son universalité, il remonte, par son *antiquité*, jusqu'au Dieu qui l'a révélée à l'homme en créant l'homme.

Enfin, il n'est pas jusqu'à la question entre les partisans de la *religion* dite *naturelle* et les partisans de la religion révélée, qui ne soit une question d'antiquité. Dans leurs attaques impies contre toute révélation, les philosophes de la première nuance ne partent que de cette doctrine : « Qu'en « matière de religion, le vrai étant dans ce qui est ancien, « et rien n'étant plus ancien, pour l'être, quel qu'il soit, que « ce qui est *dans sa nature*, qui relève de sa nature, et qui « constitue sa nature, nulle religion n'est plus vraie que la « religion naturelle; et qu'au contraire toute révélation, étant « en dehors de la nature humaine, et *postérieure* à cette na- « ture, pouvant être soupçonnée d'être une invention de « l'homme plutôt qu'une manifestation de Dieu, par cela « même n'est pas et ne peut être la vraie religion. »

Cette doctrine est souverainement erronée, en tant qu'elle nie impertinemment ce qui, comme nous l'avons

démontré dans la première partie *des Préambules*, est évidemment vrai, savoir : que la religion révélée, par cela même qu'on l'appelle *surnaturelle*, est la plus conforme à la nature de l'homme, que Dieu n'a pas voulu placer, comme il pouvait bien le faire, dans l'état de PURE NATURE, mais élever à l'ordre *surnaturel;* qu'elle est dans les rapports les plus intimes, les plus nécessaires avec la nature de l'homme, non tel qu'il pouvait être, mais tel qu'il est, parce que ce n'est que par elle que l'homme peut atteindre sa perfection, qui est la fin propre de tous les êtres; qu'elle a été révélée à l'homme en même temps qu'il a été créé, non-seulement corps vivant par son union avec l'âme, mais aussi AME VIVANTE : *In animam viventem* (*Gen.* II, 7), par la connaissance et la possession de toute vérité; et conséquemment cette révélation n'est pas *postérieure*, mais antérieure à l'homme et plus ancienne que l'homme, puisque l'homme n'a été formé qu'avec elle et sur elle. Mais, à l'erreur près de la négation de ces vérités, voilà les soi-disants naturalistes eux-mêmes, les plus implacables ennemis du Christianisme, parfaitement d'accord avec tous les peuples païens, avec tous les chefs d'hérésies, avec l'humanité tout entière, et, par la raison même de leur négation, reconnaissant et proclamant, eux aussi, le grand principe : « Que le « premier criterium, le signe caractéristique de la vraie reli- « gion est son antiquité; qu'en matière de religion, on ne « progresse qu'en reculant, en remontant à sa source, et que « toute nouveauté n'est qu'erreur. »

A ce même signe de l'*antiquité*, auquel l'humanité a toujours et partout reconnu la vraie religion, elle a reconnu aussi la vraie Philosophie et le vrai Droit public. Par l'organe de leur Grand-Prêtre, les anciens Égyptiens disaient aux Grecs : « Vous n'êtes que des enfants; il n'y a

« chez vous aucune science AUX CHEVEUX BLANCS. *Vos « pueri estis; nulla scientia* CANA *apud vos est.* (*Ap. Clem. « Alexandr.*) » C'était leur dire : « Vous n'êtes pas des hommes sérieux; tout est nouveau, et par cela même tout est faux chez vous, car toute science qui n'est pas *antique* n'est pas la vérité, mais la singerie, le clinquant, la contrefaçon de la vérité et la vérité de l'erreur. »

Les deux savants les plus célèbres chez les Grecs mêmes, Platon et Aristote, ont, eux aussi, rendu un hommage solennel à la même vérité. Dans des passages très-remarquables que, dans des moments d'*intervalles lucides*, ils ont écrits, en témoins de la tradition, plutôt qu'en fabricants de philosophie, et que nous avons rapportés dans le deuxième volume de nos *Conférences*, ils ont déclaré « *n'avoir appris qu'à l'école des anciens leur philosophie;* et qu'en fait de science du vrai, il faut toujours donner la préférence à ce qui est antique sur ce qui est nouveau. » Il n'est que trop vrai qu'ils n'ont pas toujours suivi eux-mêmes cette règle qu'ils avaient, dans les termes les plus formels, inculquée aux autres; qu'ils ont fait bien du *nouveau;* et que c'est là la partie erronée et funeste de leur science. Mais il n'en est pas moins vrai qu'en faisant passer pour des doctrines anciennes les rêves monstrueux de leur imagination particulière, ils ont pensé leur donner un caractère de vérité et les recommander puissamment à l'acceptation publique, et qu'ils n'ont fait que constater encore davantage cette pensée constante et universelle des hommes : Que les vieilles doctrines valent mieux que les nouvelles, et que l'antiquité est le caractère propre de la vérité.

Cicéron nous a donné la raison de cette préférence que, dans tout ce qui a trait aux sciences de l'ordre métaphysique, l'humanité a toujours accordé aux anciens sur les

modernes. « Les anciens, dit-il, ont eu les dieux mêmes « pour leurs pères : *Quippe qui ex diis geniti.* » C'est encore une belle et magnifique parole que celle-là ! C'est reconnaître que les premiers hommes ont eu Dieu lui-même pour précepteur, et qu'ayant puisé leurs croyances à la source de toute vérité, Dieu, ils ont dû, de toute nécessité, les avoir plus pures de tout mélange humain et dès lors plus vraies.

Varron dit, encore d'après Cicéron : « Les Platoni- « ciens n'apprenaient qu'à l'école de la Nature la première « partie de leur philosophie, concernant la morale, et soute- « naient que, sur ce sujet, il ne faut pas écouter les hommes, « mais la Nature : *Platonici primam philosophiæ par-* « *tem bene vivendi a Natura petebant* EIQUE *parendum* « *esse dicebant.* (Varro, *apud Cicer., lib. I, Acad.*) » Or, on sait que les anciens philosophes, lorsqu'ils parlaient en théologiens ou en interprètes de la Tradition, sous le nom de Nature, n'entendaient que l'auteur de la Nature, Dieu. Voilà donc Varron, qui, en affirmant que la morale platonicienne, dont il était enthousiaste, remontait jusqu'à Dieu, reconnaît, lui aussi, qu'en morale, le vrai est et doit être divin et non pas humain ; *ancien* et non pas nouveau ; et que, dans les sciences qui intéressent le plus l'humanité, les mots antiquité et vérité sont synonymes.

L'on sait que, d'après saint Paul (*Rom.* I, 5), les relations contre nature de deux sexes étaient l'un des vices les plus communs chez les anciens philosophes, et que Socrate même, leur patriarche et leur maître dans la philosophie des mœurs, avait, au témoignage de Cornélius Nepos, donné dans cet horrible excès : *Alcibiades amatus a multis imprimisque a* SOCRATE, MORE GRÆCORUM. (*In Alcib.*)

Ce n'est donc pas au ciel, mais à l'enfer, ce n'est pas à

Dieu, mais à Satan, que les philosophes grecs ont emprunté leur *morale*. Comment sont-ils donc parvenus à répandre, à accréditer cette horrible violation des lois de Nature, au point de la faire considérer comme la chose la plus naturelle, MORE *Græcorum*, et même comme la chose la plus honorable? Car, à Sparte, certaines relations avec garçons, interdites par la loi aux esclaves, n'étaient permises qu'aux hommes libres, aux nobles, comme un privilége de la grandeur du mérite, et du mérite de la grandeur. Ce n'était qu'en s'appuyant sur l'antiquité et en la faisant passer comme une doctrine et une pratique ancienne. Cicéron n'a-t-il pas écrit ce passage, dans lequel le dégoût de la chose est augmenté par le cynisme révoltant des mots : « Quant à nous, nous n'avons aucun scrupule d'aimer les garçons, puisque les ANCIENS PHILOSOPHES nous y autorisent par leurs doctrines et par leurs exemples : *Nos, probantibus* ANTIQUIS PHILOSOPHIS, *adolescentulis delectamur.* (*De Nat. Deor.*) » Et Plutarque, l'austère Plutarque, n'a-t-il pas dit, lui aussi : « Lorsque je vois l'invincible répugnance que des pères de famille éprouvent à faire servir à certains usages leurs enfants, je crains qu'ils n'aient trop raison. Mais lorsque je me rappelle que Socrate, que Platon, que Cicéron, etc., ont fait cela, et que cela ne les a pas empêchés d'arriver à la sagesse, je me rassure et je fais comme eux. »

C'est par le même moyen que les philosophes de l'ancienne Perse, des Indes et de la Chine ont réussi à maintenir la doctrine des deux principes, le panthéisme, le matérialisme, toutes les horreurs et les abominations de leur philosophie : ils les ont présentés comme des dogmes de toute antiquité; ils les ont fait remonter jusqu'aux dieux et aux premiers hommes engendrés des

dieux, *ex diis geniti*, et par là ils ont eu assez d'ascendant pour les transformer en vérités auxquelles il faut aveuglément adhérer et se soumettre. Quelle est donc l'importance que les hommes attachent à l'antiquité des doctrines, même purement philosophiques, puisque les philosophes eux-mêmes ont toujours espéré pouvoir accréditer et ont accrédité, en effet, les plus grandes absurdités, les vices les plus abominables, en les affublant seulement d'un masque ancien!

L'opinion de l'humanité entière n'est pas différente en ce qui regarde le droit social, la politique et la science d'État. Toujours et partout les peuples ont cru que le salut du pays dépendait de sa fidélité à maintenir ses institutions anciennes; toujours et partout le *droit coutumier* a eu force de loi et a été plus religieusement respecté que les lois positives elles-mêmes; toujours et partout les Catilinas et les Gracques, les novateurs, les brouillons politiques ont été regardés comme des oiseaux de mauvais augure, comme des ennemis publics, dont la société ne saurait se débarrasser trop tôt et qu'elle ne saurait punir assez sévèrement; toujours et partout le plus grand des crimes, après le sacrilége, a été la rébellion, et la rébellion n'est qu'un attentat contre l'*ancienne* constitution de l'État.

Bien des fois les peuples ont été trompés et entraînés à prêter leur concours à des changements politiques qui les ont perdus; mais ce n'a été qu'en leur faisant croire que les pouvoirs publics foulaient aux pieds les *anciennes* formes du gouvernement, et que l'insurrection n'était qu'un moyen comme un autre pour y revenir.

Dans l'ancienne Rome, tout ce qui avait l'air d'une nouveauté politique était regardé avec défiance, et même avec horreur, non-seulement par les sages, mais par le peuple

lui-même, qui cependant, dans tout le reste, se passionne si facilement pour le nouveau.

La plus forte objection que la fameuse LOI MANILIENNE rencontra au sénat, ce fut sa nouveauté. Cette loi conférait à Pompée le commandement, sans contrôle, de toutes les forces de terre et de mer de la république. « Jamais à Rome, » disaient Catulus et Hortensius, les plus grands hommes d'État de ce temps-là, « jamais à Rome ne s'est vu ni ne s'est « pratiqué rien de pareil. Jamais le peuple romain n'a don- « né à un seul individu irresponsable un si grand pouvoir. » Par cette seule raison, la loi risqua fort d'être rejetée. Et lorsque, moins par l'immense talent que Cicéron employa à la soutenir (*Oratio pro* LEGE MANILIA), que par les puissantes intrigues d'un parti, la loi fut adoptée, — à une faible majorité, — les mêmes personnages se retirèrent en criant tout haut : « Sortons d'un sénat qui veut détruire l'ancienne république en y introduisant la tyrannie. »

Pendant sept siècles, tout se fit, dans cette république célèbre, d'après les maximes et les coutumes des anciens : *more majorum*. La sentence : « Que rien ne soit changé : *Nihil innovetur*, » était la loi fondamentale de son droit public, et ce n'était que par leur conformité avec cette loi suprême, que le peuple romain jugeait de l'utilité des autres lois. Ce qui a fait dire au poëte : « La république romaine ne doit sa grandeur, sa force et sa stabilité qu'aux mœurs anciennes et aux personnages de l'ancienne sagesse : *Moribus antiquis Res stat romana, vigetque.* »

Montesquieu a dit que « Rome était un vaisseau à deux ancres, la religion et les mœurs ». Or, la religion n'est que l'ensemble des traditions connues, comme les mœurs ne sont que les traditions traduites en œuvres et passées en habitudes. L'ancienne Rome ne vécut donc, ne grandit que

par sa fidélité aux traditions de ses ancêtres ; et ce n'est que lorsqu'elle les changea contre les nouveautés des peuples conquis, que, ayant perdu ses ancres, le vaisseau sombra.

Il en est de même chez les Romains de nos jours, les Anglais. Toute mesure législative qui n'est pas dans la lettre ou au moins dans l'esprit de l'ancienne constitution du pays, y rencontre une invincible opposition, non-seulement au sein du parlement, mais aussi dans les sentiments du peuple. John Bull veut bien être libre, riche, heureux, même aux dépens de la liberté, de la richesse et du bonheur de tous les autres peuples, mais toujours à l'*ancienne manière* et selon les *anciens* usages du pays. Pareillement toute décision des magistrats, quelque injuste et monstrueuse qu'elle soit, est sûre d'être acceptée sans la moindre réclamation, pourvu qu'elle ait *un précédent* dans l'ancienne jurisprudence. Tout dans ce singulier pays est bon, honorable, s'il a des *précédents,* et rien ne l'est, s'il est tout à fait nouveau.

Cela s'est vu, du reste, et se voit partout. Les *décisions de la S. Rote romaine*, aussi bien que les *décisions de la Cour de cassation* en France, forment jurisprudence, forment loi, et rien n'est plus respecté, je dirais presque plus sacré, dans tous les tribunaux du monde, que l'*autorité des précédents.*

Enfin, qu'est-ce qui, même de nos jours, ferme si obstinément la porte à la civilisation chrétienne chez les Chinois, chez les Japonais, chez tous les peuples païens, si ce n'est la crainte que le contact avec les étrangers n'altère, ne change les institutions religieuses, politiques, civiles, les mœurs et les coutumes du pays? Vous avez beau dire et beau faire, pour leur prouver la supériorité, les avantages des

idées européennes : ni la force de la raison, ni la raison de la force n'y fait rien. « C'est étranger, disent-ils, donc c'est « nouveau ; donc c'est faux; donc c'est barbare, et nous n'en « voulons pas. »

Ainsi, la défiance, la crainte pour tout ce qui est nouveau en fait de religion, de science et de politique, sont des sentiments communs à tous les peuples anciens et modernes, barbares et civilisés ; en un mot, des sentiments communs à toute l'humanité. C'est même l'endroit sur lequel sa susceptibilité est extrême. Ce qui est nouveau la blesse profondément, l'effraye, la scandalise, autant que ce qui est ancien l'attire, la flatte, l'édifie et l'oblige au respect et à la soumission.

Voyez ce qui arrive au génie lui-même.

Il n'est grand, puissant, radieux, admiré, il n'est le GÉNIE, qu'autant qu'il résume en lui-même les croyances universelles ou *antiques* de l'humanité, qui sont le reflet de la pensée du Dieu créateur, et les croyances universelles ou *antiques* de l'Église, qui sont le reflet de la pensée du Dieu rédempteur. Il n'est le GÉNIE que tant qu'en se faisant l'évangéliste et l'interprète de ces pensées, de ces paroles divines, il les développe, les annonce, les défend, les venge, les affermit. Il n'est le GÉNIE que, tant qu'en les environnant de nouvelles lumières, de nouvelles formes, de nouvelles grâces, de nouveaux attraits, capables de les faire accepter, de les faire aimer, de les faire régner, il n'en altère pas la virginité originelle, et leur conserve le caractère vénérable, le cachet divin de leur noblesse, de leur nature, consistant dans l'antiquité de leur origine. C'est alors, et alors seulement, qu'il est fort de la force d'en haut; je dirai presque de la force de Dieu lui-même, dont il se fait, en quelque sorte, le Grand Prêtre, autorisé de son autorité,

éclatant de son éclat, grand de sa grandeur et beau de sa beauté.

Mais dès l'instant où, changeant l'antique contre le nouveau, et désertant les croyances des siècles pour s'arrêter à des opinions nées de lui, en lui ou après lui, il s'isole de la communauté des hommes et de la famille des Fidèles, il se retranche en lui-même, ne relève plus que de lui-même et n'est plus qu'une individualité d'hier pour disparaître demain; son prestige s'efface, sa grandeur se dissipe, sa lumière s'éclipse, sa beauté se fane, son autorité s'évanouit. Nouveau Caïphe, en déchirant sa robe doctorale, il se dépouille lui-même de sa dignité de PONTIFE DE LA SCIENCE, DE LUMIÈRE DES HOMMES. Il descend des hauteurs où Dieu l'avait placé, dans la hiérarchie des intelligences, pour se confondre avec la foule des imbéciles; il se ravale, il se dégrade, il se suicide, il s'anéantit. On le dédaigne, on le méprise, on le fuit même, comme un apostat de l'humanité, un excommunié de l'Église. Et comme on l'a vu à Paris, il n'y a pas longtemps, à l'occasion de l'enterrement d'un de ces grands esprits suicidés (Lamennais), à sa mort, seuls, les regrets blasphématoires et les grimaces flétrissantes de l'erreur, seul, le silence lugubre de la vérité, seuls, les jugements sévères de l'histoire font son oraison funèbre et les honneurs de son tombeau.

C'est ainsi que l'humanité entière a toujours protesté et proteste toujours contre toute nouveauté religieuse, philosophique, politique, et qu'elle a rendu et rend hommage à la vérité de cette doctrine : « Le nouveau, en religion, n'est « qu'hérésie; en philosophie, n'est qu'absurdité; en poli- « tique, n'est que révolution. »

Le deuxième argument en faveur de la même doctrine résulte de l'histoire de la VÉRITÉ, que nous avons tracée dans

notre *Traité des préambules de la philosophie.* D'après cette histoire, en créant l'homme, Dieu, selon la Bible, lui a révélé, dès le premier instant, tout ce qu'il devait savoir pour vivre, dans l'ordre spirituel aussi bien que dans l'ordre physique.

Il n'en pouvait être autrement. On ne saurait comprendre Dieu créant l'homme sans le comprendre aussi se révélant à l'homme, et inspirant l'homme ; sans cette révélation, le premier homme serait mort de faim, avant d'avoir pu deviner qu'il avait son pain dans le blé, et dans les fruits des arbres, un seul excepté, toute espèce de nourriture. Et lui, et le genre humain tout entier serait resté, dit saint Thomas, dans les *ombres de la mort*, dans les ténèbres les plus épaisses de l'ignorance, même par rapport à la première de toutes les vérités, et la plus accessible à la raison, l'existence de Dieu, avant d'avoir pu l'atteindre par sa raison : *Remaneret humanum genus in maximis ignorantiæ tenebris, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret.* (*Sum. contr. Gentes,* lib. I, c. 4.)

Cependant, qu'on le remarque bien, Dieu n'a pas révélé à l'homme le monde spirituel de la même manière que le monde corporel. Il lui indiqua et les principaux aliments et les moyens de se les procurer. Il lui apprit la vertu de certaines plantes, l'usage qu'il devait faire de certains animaux, et l'existence de certains métaux dans les entrailles de la terre, et les avantages qu'il pouvait en tirer (1). Il lui dé-

---

(1) On a entendu, dans les *Préambules*, Cicéron lui-même affirmant qu'en vain la Nature (Dieu) avait créé les métaux, si elle n'en avait révélé l'existence, parce que, sans cette révélation, l'homme ne se serait jamais douté que la terre renfermât, dans ses profondeurs, des substances si précieuses et si utiles. C'est ainsi que, sur le témoignage de la tradition, ce philosophe païen a reconnu la vérité d'un des faits attestés par la Bible. Car, au quatrième cha-

couvrit, en un mot, un grand nombre des secrets des trois règnes de la nature et la manière de les utiliser, par rapport à son alimentation, à sa conservation et à son bien-être. Mais là s'arrêta l'enseignement du Dieu PRÉCEPTEUR DE L'HOMME (*Isa.*, XXX, 20), pour ce qui concerne la connaissance du monde matériel, physique. Tout n'étant nullement nécessaire à savoir pour que l'homme atteignît sa fin, Dieu, dit l'Écriture sainte, lui a laissé ignorer beaucoup de choses; il a livré ce monde à ses recherches, à ses disputes, comme une énigme à deviner, sans qu'il pût jamais arriver à se rendre compte de la nature des corps, de la cause du mouvement des harmonies de l'univers, des mystères de la création : *Mundum tradidit disputationibus eorum, ut non cognoscat homo opus, quod operatus est Deus ab initio* (*Eccli.*, III, 11); tandis que, pour ce qui regarde la connaissance du monde spirituel, moral, Dieu lui a *tout* dit, lui a *tout* révélé, et *lui a appris*, dès le commencement, *toute vérité*.

Il est vrai que cette révélation n'a pas tout à fait dissipé les augustes ténèbres qui enveloppent la Nature divine et les prodiges ineffables de sa bonté dans l'ordre de la grâce, et que tout cela aussi est resté à l'état d'énigme impénétrable, pour l'homme voyageant sur cette terre.

Mais il est vrai aussi qu'en vertu des révélations divines qu'il en reçut, sans pouvoir les *comprendre*, l'homme a *connu* tous ces mystères du monde métaphysique; qu'il les

---

pitre de la Genèse, il est dit en toutes lettres que tous les arts qui emploient le bronze et le fer étaient connus dès le commencement du monde dans la famille de Caïn, aussi bien que l'art du pasteur et la musique: *Fuit autem Abel pastor ovium, et Caïn agricola... Jubel ipse fuit pater canentium cithara et organo. Tubalcain fuit malleator et faber* IN CUNCTA OPERA ÆRIS ET FERRI. (Gen. IV, 2, 20, 21.)

a connus à l'état de figure et de prophétie, lorsqu'il fut créé, et à l'état de réalité et d'accomplissement, depuis qu'il a été racheté; et qu'on peut dire, d'une certaine manière, en ce qui concerne les êtres spirituels et leurs relations, qu'il n'y a plus de mystères pour l'homme, et qu'il sait tout ce que sous ce rapport il peut savoir.

En effet, toutes les vérités religieuses se résument dans la vraie doctrine du MESSIE. Toutes les vérités philosophiques sont renfermées dans la vraie doctrine de L'HOMME. Toutes les vérités de la science sociale sont contenues dans la vraie doctrine du MINISTRE DE LA SOCIÉTÉ, parce que tout terme moyen, réunissant en lui les deux termes extrêmes, et tenant de l'un et de l'autre, bien connaître le terme moyen entre deux choses opposées, c'est bien connaître ces mêmes choses et leurs rapports mutuels. Or, étant Dieu et homme, deux natures extrêmes unies dans l'unité d'une seule personne, le MESSIE est l'être mitoyen entre les hommes et Dieu. Étant esprit et corps, deux substances extrêmes, unies dans l'unité d'une seule nature, l'HOMME est l'être mitoyen entre les corps et les esprits. Étant pouvoir et sujet, deux situations extrêmes, unies dans l'unité d'un seul individu, le MINISTRE est le terme mitoyen entre le sujet et le pouvoir. Par conséquent, bien connaître le Messie, c'est bien connaître Dieu et l'homme et leurs rapports, ou toute la religion. Bien connaître l'homme, c'est bien connaître les esprits et les corps et leurs rapports, ou toute la philosophie. Et bien connaître le ministre, c'est bien connaître le pouvoir et le sujet, ou tout le droit public. Si donc Dieu a révélé à l'homme la vraie doctrine touchant le Messie, l'Homme et le Ministre de toute société, par cela même il lui a appris toute la religion, toute la philosophie, tout le droit public; il lui a enseigné toute la

science de l'ordre métaphysique que le mot vérité comprend; il l'a instruit de toute vérité. Or, rien n'est plus certain, d'après le Raisonnement, l'Écriture et la Tradition, que cette révélation de la vraie doctrine, touchant les trois êtres mitoyens de l'univers, que Dieu avait faite à l'homme dès le commencement.

EN PARLANT d'elle-même, l'Éternelle Sagesse a dit dans l'ECCLÉSIASTIQUE : « Je suis sortie de la bouche du Très-« Haut, comme une fille aînée, avant toute créature. *Ego* « *Sapientia, ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante om-* « *nem creaturam* (ECCL., IV). » Et, en parlant de la lumière, l'écrivain sacré de la GENÈSE raconte que, le premier jour de la création, Dieu DIT : « Que la lumière se fasse, » et la lumière se fit. *Dixit Deus* : « *Fiat lux*, » *et facta est lux* (GEN., I). Ainsi, comme la première parole *intérieure* que Dieu ait prononcée dans les profondeurs de sa nature, de toute éternité, est le VERBE ÉTERNEL ; de même la première parole *extérieure* que Dieu ait prononcée, dans la nature créée, au commencement du temps, a été la Lumière ; et cette lumière, la plus belle, la plus noble, la plus merveilleuse, la plus incompréhensible des créatures, est aussi, dans l'ordre purement physique, la première, l'aînée de toutes les créatures de Dieu.

Mais saint Paul a dit, à son tour : « Le même Dieu qui, « par sa toute-puissante parole, a fait jaillir la lumière ma-« térielle du sein des ténèbres, a créé dans nos cœurs le jour « de la lumière intellectuelle, qui nous a valu la science de « la vérité de Dieu comme se reflétant de la face de Jésus-« Christ. *Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere*, « *ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem* « *scientiæ claritatis Dei, in facie Christi Jesu* (II Co-« RINTH., IV). » Et par ces profondes et magnifiques paroles,

le Docteur des nations nous a appris : Que le monde corporel n'est, dans sa réalité physique, que la figure, la prophétie permanente du monde spirituel. Que, par les choses que Dieu a faites, dans l'ordre de la nature, il a voulu nous rendre sensibles ses opérations concernant l'intelligence et ses ineffables mystères dans l'ordre de la grâce. Que, comme les prodiges de la création visible ont commencé par la lumière, les prodiges de la création invisible ont commencé par la Vérité. Et que, comme la lumière a été le premier rayonnement du visage du Dieu créateur (1), de même la Vérité a été le premier rayonnement du Dieu rédempteur : *In facie Christi Jesu.*

Ainsi donc, en nous révélant que les merveilles de la création invisible n'ont commencé que par la lumière, l'Écriture nous a révélé aussi que les merveilles de la création invisible n'ont commencé que par la vérité. Que l'homme ne s'est pas plus donné la lumière de l'intelligence pour connaître les choses intellectuelles, qu'il ne s'est créé la lumière corporelle pour voir les corps. Que le Verbe, *par qui tout a été fait, a* été, dès les commencements du monde, *la Vraie Lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.* Que, comme le monde physique n'a pas été un seul instant privé de la lumière, le monde spirituel n'a pas été non plus un seul instant veuf de la vérité. Enfin, par l'ancienneté de la lumière que le soleil fait briller dans le monde physique, l'Écriture sainte nous a révélé, d'une manière sensible, l'ancienneté de la Vérité que Jésus-Christ, le Soleil de Justice, fait resplendir dans le monde entier.

Nous avons fait observer, au *Traité des préambules de la philosophie* (part. I, chap. 1), que, quoique la Vérité ne

---

(1) « Deus vidit lucem, et vultu suo illuminavit (S. Ambrosius, *Hexaemeron*). »

soit, d'après la belle définition de saint Thomas, que L'ÉQUATION ENTRE L'INTELLECT ET LA CHOSE, *æquatio rei et intellectus,* et quoiqu'elle puisse se dire aussi des *équations* entre l'intellect et les choses de l'ordre purement physique, cependant le mot VÉRITÉ, au sens absolu, ne s'applique qu'aux équations entre l'intellect et les choses de l'ordre métaphysique ; et que c'est dans ce sens qu'il a toujours et partout été employé par les savants et par les philosophes.

Or, l'ordre métaphysique renferme : 1° toutes les notions de FOI, ou la Religion ; 2° toutes les notions de RAISON, ou la Philosophie ; et 3° toutes les notions SOCIALES, ou le Droit public. Voilà donc ce qu'on entend sous le mot de VÉRITÉ, et voilà ce qui a été connu par le monde, dès l'origine du monde.

Dans les PRÉAMBULES, nous avons déjà établi cette même doctrine sur l'antiquité de la Vérité ; mais telle est son importance que ce n'est pas trop d'y revenir encore ici ; de l'exposer d'une manière plus précise, plus détaillée, et de la montrer, pour ainsi dire, dans la personne du premier des humains, du chef de l'humanité. Notre lecteur y apprendra à estimer l'homme, avant même d'en entreprendre l'étude sérieuse, dans ce *Cours de philosophie*, et saura à quoi s'en tenir sur la noblesse, sur l'origine divine de sa vie intellective, avant d'approfondir les mystères de sa nature, les lois de son existence, l'harmonie, la grandeur, l'éclat de ses facultés.

On trouvera dans cet exposé, *sur la science du premier homme*, plusieurs passages des premiers chapitres de la Genèse, expliqués au point de vue philosophique. En sorte qu'on ne pourra reprocher à ce *cours* ce qu'on reproche, avec tant de raison, aux *cours* ordinaires *de philosophie*, de laisser ignorer à la jeunesse chrétienne les grands prin-

cipes de la philosophie du christianisme renfermés dans la Bible, et que cet Avant-Propos ne sera pas un verbiage inutile, mais une première leçon, une leçon fondamentale, et peut-être la plus importante des leçons contenues dans cet ouvrage, et dont il importe grandement de se bien pénétrer, afin de tirer profit de tout le reste.

Voici donc ce que le premier homme a su, d'abord, touchant l'ordre de Foi, ou la Religion.

La Religion n'est que Dogme, Culte et Morale. *Dogme*, elle est l'objet de la *foi*. *Culte*, elle est le moyen par lequel nous *cultivons* Dieu en l'adorant ; Dieu nous *cultive* à son tour en nous faisant part de ses miséricordes (1), et, par là, elle est le fondement de l'*Espérance*. *Morale*, elle est l'exercice et la preuve de la *Charité* (2). C'est pourquoi l'homme vraiment religieux, l'homme chrétien, est l'homme aux trois vertus théologales : la Foi, l'Espérance, la Charité.

Or, par rapport au Dogme, dans le Verbe et par le Verbe, Adam connut d'avance la Trinité, l'Incarnation, le symbole de la Foi de l'humanité et même de la Foi de l'Église, comme il a été, en dernier lieu, formulé par les Apôtres. Ainsi le premier homme a été, dans toute la rigueur du mot, le premier chrétien catholique, apostolique, romain, au moins en figure et en prophétie (3).

Écoutons le grand saint Thomas sur la science que dut avoir le premier homme. Plus une créature est élevée dans la hiérarchie des êtres et par conséquent voisine de Dieu,

---

(1) « Pater meus agricola est (*Joan.*). *Colit* nos Deus, et nos colimus Deum. « Nos colimus credendo, adorando, etc. Ipse nos colit misericordiam imper- « tiendo, etc. (S. Augustinus). »

(2) « Si diligitis me, mandata mea servate (*Joan.*). »

(3) « Nihil est tam absurdum quod non dicatur ab aliquo philosophorum « (Cicéron). »

plus elle voit clairement Dieu (1). Adam connaissait donc Dieu d'une manière bien plus élevée que celle par laquelle Dieu est connu de nous. Sa connaissance de Dieu fut, en quelque sorte, une connaissance mitoyenne entre la connaissance que nous avons de Dieu, pendant la vie présente, et celle que nous aurons dans la vie future, dans la patrie du ciel où nous verrons Dieu tel qu'il est, ou Dieu par son essence (2). Cependant, quoiqu'il n'ait pas connu l'essence divine d'une manière habituelle, comme on la connaît dans l'état de la béatitude céleste, il a connu peut-être accidentellement cette essence, lorsque Dieu le fit tomber dans ce mystérieux sommeil dont parle l'Écriture, et qui fut un vrai rapt, ou une véritable extase (3).

Il n'en pouvait pas être autrement, continue saint Thomas; car ce qui nous empêche dans l'état présent de voir pleinement et lucidement les choses créées, de nous élever par leur considération à l'intelligence de la Cause révélée, c'est que nous sommes distraits de ces considérations par les attraits des choses sensibles, et que ces choses nous occupent au point de nous absorber entièrement. Mais le premier homme n'était pas sujet à cet inconvénient ; car, ainsi que l'Écriture l'affirme, Dieu avait créé l'HOMME DROIT. Et cette droiture que Dieu accorda à l'homme en le créant consistait en ce que ses facultés inférieures étaient parfaitement subordonnées aux facultés supérieures, et que ses

---

(1) « Quanta aliqua creatura est altior, et Deo similior, tanto per eam Deus « clarius videtur (I p., q. 94, art. 1). ».

(2) « Adam cognoscebat Deum altiori cognitione quam nos nunc cognoscimus. « Et sic ejus cognitio media erat inter cognitionem præsentis status et cognitionem patriæ, qua Deus per essentiam videtur (*Ibid.*). »

(3) « Primus homo Deum per essentiam non vidit, secundum communem « statum illius vitæ : nisi forte dicatur quod vidit eum in raptu, quando Deus « immisit soporem in Adam (*Ibid.*). »

facultés supérieures n'étaient nullement contrariées par les facultés inférieures. Par conséquent, le premier homme n'était nullement détourné par les objets extérieurs de la claire et ferme contemplation des effets intelligibles des êtres spirituels qu'il percevait toutes les fois que la VÉRITÉ PREMIÈRE rayonnait dans son esprit : soit par l'opération naturelle de son instinct, soit par des manifestations gratuites ou surnaturelles de la part de Dieu. Ainsi donc, par la considération de ces effets intelligibles, le premier homme connaissait Dieu bien plus clairement que nous (1).

Il est donc indubitable, ajoute saint Thomas, que l'homme, avant de pécher, aussi bien que l'ange, avant d'être confirmé en grâce, connurent par une manifestation la plus claire certaines particularités des mystères de Dieu, que maintenant nous ne pouvons connaître que par la foi (2).

Il est vrai que, d'après saint Paul, nous ne pouvons nous élever à la connaissance des attributs invisibles de Dieu que par l'opération de notre intellect sur les choses visibles ; que, pendant cette vie, nous ne voyons pas, nous ne pouvons voir Dieu que dans le miroir de la création, à travers les énigmes de ses œuvres, et que seulement dans le ciel nous le verrons face à face tel qu'il est en lui-même : *Invisibilia Dei,*

---

(1) « Ad considerandum plene et lucide intelligibilium effectum impeditur « homo in statu præsenti per hoc quod distrahitur a sensibilibus et circa ea oc- « cupatur; sed, sicut dicit Ecclesiast. VII, *Deus fecit hominem rectum.* Hæc « autem fuit rectitudo hominis divinitas instituti ut inferiora superioribus « subderentur et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo pri- « mus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione in- « telligibilium effectuum quos ex irradiatione veritatis percipiebat, sive naturali « cognitione, sive gratuita; sic igitur, per hujusmodi intelligibiles effectus, « Deum clarius cognoscebat quam nos cognoscimus (*Loc. cit.*). »

(2) Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, quædam de divinis « mysteriis manifesta cognitione cognoverunt quæ nunc non possumus cognos- « cere, nisi credendo (2ª 2æ, q. v, art. 1). »

per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur (*Rom.*, I, 20). *Videmus nunc per speculum et in ænigmate; tunc autem facie ad faciem* (I *Cor.*, XIII, 12). Mais tout cela ne nous empêche pas de croire qu'Adam ait reçu une connaissance de Dieu bien plus élevée et bien plus parfaite que tout autre homme. Une chose peut en deux manières se voir par un moyen : la première manière est lorsqu'on voit la chose en même temps que le moyen par lequel on la voit; comme lorsqu'on voit l'homme par un miroir et qu'on voit en même temps et lui et le miroir dans lequel on le voit. La seconde manière est lorsque, par un moyen connu, nous parvenons à une notion inconnue, comme cela arrive par la démonstration. Or, le premier homme vit, lui aussi, Dieu de la première manière, c'est-à-dire qu'il vit en même temps Dieu et ses œuvres, ou Dieu dans ses œuvres; et par là il a été vrai qu'il n'a vu, lui non plus, Dieu que *dans un miroir*. Mais il ne l'a pas connu de la seconde manière, c'est-à-dire par le raisonnement et par la démonstration. Car il n'était pas dans l'ordre que le premier homme ne parvînt à la connaissance de Dieu que, comme le reste des hommes, par la considération des créatures. Ainsi donc, tout en voyant Dieu *dans* les créatures, il ne le connut point *par* les créatures; il le connut en même temps que les créatures; il le comprit comme il pouvait le comprendre, dans les créatures; et des effets intelligibles il s'éleva, d'une manière propre à lui seul, à l'intelligence de Dieu (1). « C'est qu'il ne

(1) « Duplex est medium quoddam in quo simul videtur quod per medium « videri dicitur : sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur « cum ipso speculo. Aliud medium est per cujus notitiam, in aliquod ignotum « devenimus, sicut est medium demonstrationis. Sine tali medio Deus videbatur; « non tamen sine primo. Non enim oportebat primum hominem pervenire in « Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut vidis-

faut jamais l'oublier : dans sa qualité de premier homme et de principe de toute l'humanité, il avait droit à quelque chose de plus noble, de plus achevé et de plus parfait, qui n'est pas dû au reste des hommes (1). »

La science du premier homme ne fut pas d'une nature différente de la nôtre, comme les yeux que Jésus-Christ donna à l'aveugle-né ne furent pas d'une nature différente de ceux que tout homme reçoit de sa naissance. Mais, tout en étant de la même nature que la nôtre, la science du premier homme fut différente, en ce que nous acquérons la connaissance de la vérité par le moyen de notre intellect, de nos sens et de nos explications, tandis qu'Adam reçut la sienne immédiatement de Dieu et qu'il connu toutes les choses, par des espèces, ou des idées, des conceptions, des pensées, des jugements que Dieu déposa dans son esprit (2). Car, d'après saint Augustin, Dieu ne parlait pas à nos premiers parents au moyen de sons articulés à leurs oreilles, et portant l'idée, la pensée des choses dans leur intelligence; mais au moyen d'illustrations par lesquelles son incommutable vérité éclairait leur esprit, et précisément de la même manière dont il parle aux anges, quoique l'homme ne puisse égaler l'ange dans la connaissance de l'essence divine (3).

« set necessarium, sed simul in effectibus præcipue intelligibilibus, suo modo « Deum cognoscebat (I p., q. 94, art. 3). »

(1) « Adam debebat habere aliquid perfectionis, in quantum erat primus « homo, quod cæteris hominibus non competit (*Ibid.*). »

(2) « Primus homo habuit cognitionem omnium per species a Deo infusas; « nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra; sicut oculi « quos cæco nato Christus dedit non fuerunt alterius rationis ab oculis quos « natur producit (I p., q. 94, art. 3). »

(3) « Fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis « loquitur : ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non

Cette science naturelle fut si complète, dès le premier instant, qu'il ne lui resta plus rien à apprendre, pendant toute sa longue vie. Il ne faut pas conclure de là que le premier homme n'ait pas fait le moindre progrès dans la science, depuis l'instant de sa création. Quant aux connaissances de l'ordre surnaturel, il y fit toujours du progrès, parce qu'il en augmenta le nombre, au moyen des nouvelles révélations qu'il recevait. Quant aux connaissances naturelles, s'il ne les augmenta pas par le nombre, il fit toujours du progrès, par le mode de les posséder; en tant que, dans le reste de la vie, il a eu aussi la connaissance expérimentale du même nombre de choses dont il avait reçu, dès le commencement, la connaissance intellectuelle ou spéculative (1); enfin, en tant qu'il vit Dieu, en même temps *dans* ses œuvres et *par* ses œuvres, Adam vit Dieu *en énigme*. Mais cette énigme n'était qu'une condition nécessaire, naturelle de son état de voyageur sur cette terre, et non pas la condition de cette obscurité, de cette nuit qui a été l'effet du péché, et qui détourne l'homme, absorbé par les objets sensibles, de la considération des objets intelligibles (2).

Ainsi donc, il est très-vrai que, comme le veut saint Paul, le premier homme ne vit et ne put voir Dieu que dans le *miroir* et dans l'*énigme*. Cependant il est également vrai

---

« tanta participatione divinæ essentiæ, quantum angeli capiunt (*De Genes. ad « litter.*, lib. XI, c. 33). »

(1) « Adam in scientia naturalium sensibilium non profecisset quantum ad « numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi quia quæ sciebat intel- « lectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad su- « pernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas reve- « lationes (*Ibid.*). »

(2) « Vidit Deum in ænigmate quia videbat Deum per effectum creatum. Sed « non vidit Deum in ænigmate per obscuritatem quæ consecuta est ex peccato « prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibi- « lium occupationem (*Ibid. ad tertium*). »

qu'il le vit avec une clarté, une lumière extraordinaire, toute propre à lui, et que ses enfants n'ont point partagée et ne pouvaient point partager; car Adam n'eut pas l'avantage d'être parfait, quant à la science, en tant qu'*homme*, mais en tant que *père*, *chef* et *instituteur* de *tous les hommes*. Ce fut là une prérogative, non de sa nature, mais de sa condition. Or, ses enfants, n'ayant hérité de lui que les qualités naturelles et gratuites, communes à la nature humaine, et non les prérogatives de sa condition, sont des hommes parfaitement semblables à lui par la nature; mais ils ne le sont pas par rapport à la plénitude et à la perfection de la science (1).

Il en était de même de la connaissance qu'Adam eut des esprits créés, des anges. De son vivant sur cette terre, il ne pouvait certainement pas les voir dans leur essence. Cependant, comme sa connaissance, concernant la nature intime des choses intelligibles, était plus fixe et plus certaine que la nôtre, il avait aussi une connaissance de la nature angélique plus excellente, plus sublime, plus parfaite que celle que nous en avons ou pouvons en avoir; ce qui a fait dire à saint Grégoire le Grand : « Qu'Adam était en quelque sorte en communication, en société avec les anges (2). »

---

(1) « Esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, in « quantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani gene- « ris; et ideo, quantum ad hoc, non generabat filios similes sibi, sed solum quan- « tum ad accidentia naturalia et gratuita totius naturæ (1 p., q. 101, art. 1 *ad* « *primam*). »

(2) « Anima primi hominis non poterat videre angelos per essentiam; sed « tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habemus; « quia ejus cognitio erat magis certa et fixa, circa interiora intelligibilia, quam « cognitio nostra. Et propter tantam eminentiam dicit Gregorius (3, Dialog. I), « quod intererat angelorum spiritibus (1 p., q. 94, art. 2). »

Lecteur, arrêtez-vous ici un instant, et comparez cette manière si noble, si sublime, si respectueuse, dont les Pères et les docteurs de l'Église ont parlé de la grandeur et des perfections du premier homme, avec la manière si ignoble, si abjecte, si indigne, dont en ont parlé les philosophes païens, anciens et modernes. Car vous les avez entendus, ces derniers (PRÉAMBULES, *Introduction*, § 1), vous affirmer sérieusement que le premier homme n'était, à son origine, qu'une bête sale et stupide, *mutum et turpe pecus*, et que ce n'est qu'après le travail de plusieurs millions d'années qu'il parvint à se dresser sur deux pattes, à parler et à raisonner. Vous avez entendu l'école de Platon et de Descartes partager cette opinion sur l'homme primitif, et Cicéron et M. Cousin traiter l'espèce humaine avec la même insolence et le même mépris qu'Épicure et La Mettrie. Voici l'explication de ce fait :

Il y a dix-huit siècles qu'en parlant de la sagesse qui ne descend pas d'en haut, mais rejaillit de la terre au souffle des instincts brutaux de la chair, l'apôtre saint Jacques l'a appelée une sagesse SATANIQUE, et le SATANISME même : *Non est ista sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis,* DIABOLICA (*Jac.*, XIV).

Dans ces derniers temps, on ne s'est pas douté le moins du monde que le LIVRE, dépositaire des oracles de la vraie religion, le soit aussi des principes de toute science et de toute philosophie. Les savants n'ont donc vu, dans cette grave parole du prince des moralistes chrétiens, qu'un cri de réprobation, un anathème religieux contre la sagesse profane, plutôt qu'une appréciation philosophique de sa nature et l'une des conditions essentielles de sa portée ; ils n'en ont tenu aucun compte, et l'ont laissée à l'exploitation des théologiens et des prédicateurs. Cependant c'est la dis-

tinction la plus exacte, la plus complète de la philosophie païenne. Qui dit *satanisme* dit haine, mépris de l'homme, dit parti pris, rage, fureur, de dégrader l'homme, de perdre, en la traînant dans la boue, cette noble créature, et de la rendre abominable aux yeux de Dieu et à ses propres yeux. Pareillement, qui dit *christianisme* dit amour et respect de l'homme, résolution, empressement de relever l'homme dans sa propre estime, de le perfectionner, de l'ennoblir, de l'élever, et d'en faire l'objet des complaisances et des délices de Dieu; *et deliciæ meæ esse cum filiis hominum* (*Prov.*, VIII, 31). Toute philosophie donc qui en veut à la grandeur de l'homme est, par cela même, essentiellement infernale, diabolique; ce n'est qu'un ricanement de la haine de Satan et un souffle empoisonné de son esprit. Au contraire, toute philosophie tendant à rehausser l'homme est par cela même une philosophie céleste, chrétienne, un éclair de la lumière de Dieu, un écho de sa parole, une inspiration de son amour. Or, rien que par son hypothèse sur l'origine et la condition primitive de l'homme, la philosophie païenne, ancienne et moderne, n'est, comme on l'a vu (*Préambules,* § 1), que la dégradation de l'homme.

Il est vrai que bien des fois elle s'exalte au point d'en faire un dieu; mais comme ce dieu n'est pas pour elle une création de Dieu, mais l'œuvre du concours fortuit des atomes ou de la fermentation de la matière, et n'est sorti que comme un champignon des entrailles de la terre, *cum prorepserunt primis animalia terris*, cet étrange dieu est, au fond, un être bien au-dessous de la brute. Ainsi la philosophie païenne n'exalte l'homme outre mesure que pour l'avilir davantage; elle ne l'élève jusqu'à la hauteur de Dieu que pour le faire tomber plus bas au niveau

des insectes et des choux ; et c'est spécialement à son enseignement et à ses suggestions perfides qu'on doit attribuer l'horrible abaissement dans lequel sont tombés d'après saint Paul (*Rom.*, I), les anciens philosophes, et que le prophète a déploré en ces termes : « L'homme, ayant été placé bien haut dans la hiérarchie des êtres, n'a pas voulu comprendre la grandeur de sa dignité; il y a renoncé de plein gré, pour partager la condition des plus stupides parmi les brutes, et est devenu une véritable brute lui-même. *Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis* (*Psal.* XLVIII, 13). » Voilà donc la philosophie païenne, ancienne et moderne, convaincue d'être vraiment diabolique, et saint Jacques pleinement justifié.

Au contraire, rien que par les doctrines qu'on vient de connaître sur l'origine de l'homme, de son intellect, de sa raison, de ses connaissances, la philosophie chrétienne n'est que la glorification de l'homme. Il est vrai qu'elle le place sous la dépendance de Dieu, comme ayant tout reçu de Dieu, et devant lui rendre compte de tout. Mais dépendre uniquement de Dieu, c'est être indépendant de tout ce qui n'est pas Dieu. Servir Dieu, et ne servir que lui, c'est régner ; n'avoir eu que Dieu pour son père, pour son instituteur, pour son maître, c'est pour l'homme le comble de la noblesse et de la gloire. Par conséquent la philosophie chrétienne n'abaisse l'homme, ne l'*humilie sous la main toute-puissante du Seigneur*, que pour l'exalter jusqu'à en faire le parent, l'allié, le fils bien-aimé de Dieu. Elle fait quelque chose d'angélique de cet homme dont la sagesse profane ne fait qu'une bête, et le rappelle toujours et partout à sa véritable grandeur, que le même prophète avait célébrée dans ces lignes : « Seigneur, qu'est-ce que l'homme,

pour que vous daigniez vous souvenir de lui? Qu'est-ce que le fils de l'homme pour que vous daigniez le visiter? C'est l'être privilégié que, tout en lui donnant une nature un peu au-dessous de celle des anges, vous avez revêtu d'un honneur et d'une gloire que les anges ne partagent pas; car vous l'avez couronné roi de toutes les œuvres de vos mains. Vous avez tout abaissé sous ses pieds : les brebis et les bœufs et tous les quadrupèdes de la terre, ainsi que les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, et tout ce qui sillonne la mer dans tous les sens. O Seigneur, notre Seigneur à nous, combien avez-vous par là, rendu admirable votre nom sur toute la terre ! »

« *Domine, quid est homo, quod memor es ejus; aut filius hominis, quoniam visitas eum? Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum; constituisti eum super omnia opera manuum tuarum, subjecisti sub pedibus ejus oves et boves, universi pecora campi; volucres cœli et pisces maris, qui perambulant semitas maris. Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra* (*Psal.* VIII, 5)! »

La voilà donc, la philosophie chrétienne, s'annonçant une philosophie *divine,* et par cela aussi la seule philosophie véritable, digne de ce nom; c'est la philosophie que notre lecteur va étudier dans ce cours, et il ne peut être qu'heureux d'en avoir été convaincu ici dès le commencement.

Pour les connaissances philosophiques et politiques du premier homme, il est également certain, par l'Écriture elle-même, qu'elles seront aussi profondes et aussi complètes que ses connaissances théologiques, morales et religieuses. Car l'Écriture nous apprend qu'ayant créé l'homme et l'ayant placé dans le paradis de délices, Dieu

amena à ses pieds, comme au nouveau roi de la création, tous les êtres vivants, toutes les bêtes de la terre, tous les volatiles du ciel, et le chargea de leur donner le nom qu'ils devaient porter, ce qu'Adam fit à l'instant même, et tout ce qui vit n'a porté depuis d'autre nom que celui qu'Adam lui avait imposé : « *Adduxit Dominus Deus cuncta animantia ad Adam, ut videret quî vocaret ea, appellaretque Adam nominibus suis cuncta animantia et universa volatilia cœli et omnes bestias terræ. Omne enim quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus* (*Gen.,* II). »

Or, les noms, dit là-dessus saint Thomas, doivent convenir à la nature des choses auxquelles on les donne, c'est-à-dire que le nom doit exprimer la nature de la chose et en être la définition renfermée dans un mot. Il est donc impossible de donner à une chose son nom propre sans en connaître la nature et les propriétés essentielles ; mais nous savons de la Genèse qu'Adam imposa à tous les animaux leur propre nom, leur nom véritable, exprimant exactement leur nature et leur espèce. Il est donc certain qu'Adam connut la nature de tous les animaux et à plus forte raison la nature de tous les autres êtres, et de l'homme lui-même, leur prince et leur roi. Mais, encore, connaître la nature des choses, c'est en avoir la science ou la philosophie. Adam eut donc la science entière, complète, ou la philosophie de toutes les choses (1).

« Dans l'ordre naturel, a dit encore saint Thomas, ce qui est parfait précède toujours ce qui est imparfait. Car les

---

(1) « Adam imposuit nomina animalibus, ut dicitur Genesi II. Nomina autem « debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium anima- « lium, et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam (I p., q. 94, art. 3). »

choses *primitives* ont été faites de Dieu non-seulement afin de pouvoir être en elles-mêmes, mais aussi afin de pouvoir être principes d'autres choses. Mais elles ne peuvent être principes d'autres choses qu'en tant que, produites dans un état parfait, elles sont parfaites elles-mêmes. Or, l'homme peut être principe d'autres hommes non-seulement par la voie de la *génération*, mais aussi par le moyen du *gouvernement*. Par conséquent, comme le premier homme fut créé dans un état parfait par rapport à son corps, de manière qu'il pût tout de suite engendrer d'autres hommes ; de même, il fut institué parfait par rapport à l'âme, de manière qu'il pût tout de suite instruire et gouverner ceux qu'il aurait engendrés. Or, nul ne peut instruire les autres s'il n'a pas la science lui-même. Le premier homme fut donc formé de Dieu de manière qu'il possédât en lui, dès le premier instant, la science de toutes les choses que tout homme est capable d'apprendre, c'est-à-dire toutes les connaissances qui se trouvent virtuellement renfermées dans les premiers principes connus par soi, ou toutes les choses que l'homme peut naturellement connaître (1).

(1) « Naturali ordine perfectum præcedit imperfectum. Quia res primitus a « Deo institutæ sunt, non solum ut in se ipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia : ideo productæ sunt in statu perfecto in quo possunt esse « principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum « per generationem corporalem, sed etiam per *instructionem* et *gubernationem*. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad « corpus, ut statim posset generare ; ita etiam institutus est in statu perfecto « quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic « institutus est a Deo ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est « instrui. Et hæc sunt omnia illa quæ virtualiter existunt in primis principiis « pariendis quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt (I p., « q. 94, art. 3). »

Quant au gouvernement de la vie propre et de celle des autres, continue saint Thomas, il demande la connaissance non-seulement de toutes les choses qu'on peut naturellement connaître, mais aussi des choses qui surpassent la connaissance naturelle, parce que la vie de l'homme est ordonnée à une certaine fin surnaturelle. Ainsi donc, pour gouverner la vie des autres, on doit nécessairement savoir les choses de l'ordre surnaturel, comme pour gouverner sa propre vie on doit nécessairement savoir les choses de la foi. Il faut, par conséquent, admettre que le premier homme reçut la connaissance complète de ces choses surnaturelles, qui lui était nécessaire pour gouverner la vie de l'humanité, même dans ses rapports avec cet état surnaturel qui lui a été assigné.

Les seules choses qui ne furent pas révélées au premier homme sont celles que tout homme peut maintenant connaître par sa propre étude ; ce sont aussi les pensées des autres hommes, les futurs contingents, et certaines singularités, comme par exemple, combien de cailloux se trouvent dans le lit d'une rivière et bien d'autres connaissances de la même nature, parce que de telles connaissances ne sont nullement nécessaires pour bien gouverner sa propre vie et celle des autres.

De cette solide et belle argumentation du Docteur angélique il résulte : 1° que, puisque l'homme n'a pas été créé comme il pouvait l'être, dans l'état de pure nature, mais dans l'état de l'intégrité et de la justice originelle, pour une fin *surnaturelle*, et que cette fin surnaturelle est devenue sa nature *actuelle* ou sa fin naturelle, les connaissances de l'ordre surnaturel lui sont absolument nécessaires, afin de pouvoir gouverner sa vie selon sa nature *actuelle*, selon sa fin naturelle, qui, par un don spécial de Dieu, est tout à fait

surnaturelle par son but et par ses moyens : *Eo quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem ;* 2° que ces connaissances de l'ordre surnaturel, si nécessaires à l'homme pour vivre selon sa nature *actuelle,* ne pouvaient lui venir de sa propre raison ; car comment la raison lui aurait-elle dit des choses qui surpassent la connaissance *naturelle* de la raison ? *Cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt ;* 3° que, ne pouvant pas apprendre à sa propre école, ni à l'école d'autres hommes qui n'existaient pas avant lui, le premier homme a dû connaître, par une révélation directe de Dieu, l'ordre surnaturel, l'ordre de foi, et qu'il reçut immédiatement de Dieu la connaissance de toutes les vérités religieuses, morales, que les autres hommes reçoivent de leurs parents ou de leurs instituteurs ; et que, comme Dieu fut son père qui lui donna par création la vie physique que les autres hommes reçoivent par la génération, Dieu fut son catéchiste, son premier précepteur, qui lui donna, par révélation, la vie spirituelle que les autres hommes reçoivent par instruction. Et 4° enfin que, comme, seul, le Dieu qui sait tout a pu instruire le premier homme de tout ce qu'il devait savoir pour gouverner sa propre vie ; de même, seul, l'homme à qui Dieu avait tout dit a pu instruire tous les autres hommes de tout ce qu'ils devaient savoir pour gouverner leur propre vie ; en un mot, que le premier homme a eu et dû avoir la science entière, complète, parfaite de toute vérité, ou connaître scientifiquement la religion, la philosophie, le droit public.

En effet, le plus ancien, le plus authentique de tous les livres, indépendamment de l'inspiration divine dont il porte les caractères, ce LIVRE par excellence, la BIBLE, commence par ces mots l'histoire de l'univers : DANS LE

PRINCIPE DIEU CRÉA LE CIEL ET LA TERRE. *In principio creavit Deus cœlum et terram* (GEN. 1).

Or, quel est ce PRINCIPE *dans lequel* Dieu avait tout crée? si ce n'est Celui qui, en parlant de lui-même, a dit aux Juifs dans l'Évangile : « Je suis le PRINCIPE parlant à vous ; PRINCIPIUM *et qui loquor vobis* (*Joan.*, VIII), » et qui a dit encore dans l'Apocalypse : « Je suis le premier et le dernier, le PRINCIPE et la fin. *Ego sum primus et novissimus, PRINCIPIUM et finis* (*Ap.*, XXII). » En nous apprenant donc que Dieu a créé DANS LE PRINCIPE le ciel et la terre, l'Écriture sainte a voulu nous dire, d'après les grands docteurs de l'Église, saint Basile, saint Ambroise et saint Augustin, que Dieu a tout fait dans SON FILS, *in principio, id est in Filio* (*Ap. a Lapid.*, *in* I GENES.).

Cette interprétation est conforme à l'Écriture elle-même, car saint Paul a dit : « L'universalité des choses visibles et « invisibles dans le ciel et dans la terre n'a été faite que « dans le Verbe; » et saint Jean a dit, lui aussi : « Tout a « été fait par le Verbe, et sans le Verbe rien n'a été fait de « ce qui est fait. *In IPSO condita sunt omnia, in cœlis et « in terra, visibilia et invisibilia* (*Colos.*, I); *omnia per « Ipsum facta sunt; et sine Ipso factum est nihil quod « factum est* (*Joan.*, 1). »

Il est vrai que, selon d'autres interprètes, les mots *in principio* de la Genèse signifieraient *au commencement*, et indiqueraient que Dieu a *commencé* par la création du ciel et de la terre la série de ses opérations *ad extra*. Mais ce sens littéral n'exclut pas l'autre sens, le sens mystérieux et allégorique du même passage. Car l'on sait que le propre de l'Écriture, de ce livre, unique, parce qu'il est le seul divin, est de comprendre plusieurs sens sous les mêmes mots, et de présenter ces sens comme ayant tous été dans

l'intention de l'Écriture sacrée, ou, du moins, du Saint-Esprit qui l'a inspirée.

Si Dieu n'a pas fait le monde D'UN *principe*, mais DANS LE PRINCIPE, dans son Verbe, dans son Fils, il n'a pas fait le monde d'une matière préexistante, mais du néant, *dans* la puissance de sa parole.

Si Dieu a *tout* fait *dans* son Verbe, il n'a pas *fait* ce Verbe lui-même; autrement, comme argumente saint Augustin, Dieu aurait eu besoin d'un autre Verhe pour faire ce Verbe, puisqu'il a *tout fait par le Verbe*, *que rien de ce qui est fait n'a été fait sans le Verbe*. Dieu a donc un Verbe, non pas créé par lui, mais né de lui, en lui, consubstantiel avec lui.

Si Dieu a tout fait du néant et dans le Verbe-principe, Dieu a, dans ce Verbe, une cause aussi puissante que lui-même et coéternelle à lui. Seulement, comme Dieu ne devait rien faire que *dans* le Verbe, ce Verbe n'est en lui que cause *exemplaire*, cause *archétype*, cause-idée, de tout ce que Dieu a fait et dont il ne devait être que *cause spéciale*.

Mais toute cause *exemplaire d'après* laquelle se fait une chose quelconque suppose, de toute nécessité, non-seulement une cause efficiente qui fasse la chose, mais aussi une cause *finale* qui dispose convenablement la chose pour un but déterminé, pour une fin. Ainsi donc le Verbe, *cause exemplaire*, ou SAGESSE, suppose en Dieu non-seulement un père, *cause efficiente*, ou PUISSANCE, mais aussi un esprit, *cause finale* ou AMOUR, coordonnant mutuellement les choses et leurs rapports. C'est pourquoi, à ce même endroit où l'Écriture nous parle du PRINCIPE *dans lequel Dieu a créé le ciel et la terre*, elle nous parle aussi de l'ESPRIT DU SEIGNEUR PLANANT SUR LES EAUX, *et spiritus Domini ferebatur super aquas* (*Gen.*, 1), comme, dit saint Augustin, la

volonté de l'architecte se promène sur les matériaux dont il veut former son édifice, *sicut superfertur rati fabricando voluntas fabri*. C'est ainsi que, *dans* la première parole placée en tête de l'Écriture, *dans* cette PAROLE par excellence, dans cette PAROLE-PRINCIPE, dans cette PAROLE *hypostase*, dans cette PAROLE *personne*, nous connaissons les autres hypostases (1), les autres personnes divines; nous connaissons Dieu et ses principaux attributs ; et c'est ainsi que s'accomplit ce profond oracle prononcé par le Fils de Dieu lui-même : « Celui qui me voit, voit aussi en moi mon Père; *qui videt me, videt et Patrem meum* (*Joan.*). »

Or, lors même qu'on n'admetrait pas l'hypothèse suivie par bon nombre d'illustres interprètes, savoir que Moïse n'a rédigé l'histoire de la création que sur des notes écrites avant lui, et qu'on le croirait le *premier* des écrivains sacrés, il est certain que, si Moïse a été le premier à *écrire* cette magnifique et sublime histoire, il n'a pas été le premier à la *connaître*. Divinement infaillible, en tant qu'il n'a pu intercaler aucune erreur dans ce qu'il a écrit, et prophète inspiré *immédiatement* de Dieu, par rapport aux lois et au gouvernement particulier du peuple hébreu et aux événements futurs de ce peuple, cependant, quant aux événements *passés*, relatifs aux anciens patriarches, et, à plus forte raison, quant à l'histoire de la création du monde, aussi bien qu'au Décalogue et aux dogmes généraux de la

---

(1) Les interprètes remarquent aussi que, dans le texte hébreu, au lieu de *Deus creavit*, DIEU CRÉA, il est dit : *Heloïm bara*, LES DIEUX CRÉA ; et que rien n'est plus concordant que cette discordance. Car le mot *Heloïm*, LES DIEUX, au pluriel, indique la pluralité des personnes; et le mot *bara*, CRÉA, du singulier, rappelle l'unité de l'essence divine. Voilà encore pourquoi les Pères de l'Église, les Docteurs et un concile général ont reconnu, dans les deux premiers versets de la Bible, la première révélation de l'auguste mystère de la très-sainte Trinité.

religion, il les a puisés dans la Tradition qui en était conservée pure et entière dans la race de Sem et d'Abraham. Cette Tradition, cause de la longévité des patriarches antédiluviens, n'est passée que par la bouche d'un très-petit nombre d'individus et est parvenue toute fraîche jusqu'à Moïse. En sorte que, s'il a été le premier à fixer par l'Écriture cette infaillible et ineffable histoire, ces dogmes et ces lois, il n'a pas été le premier à en recevoir la révélation. Cette révélation a été faite, pour la première fois, au premier Père du genre humain, à Adam, et c'est de lui que l'ont reçue ses descendants jusqu'à Moïse, qui en a fait le premier chapitre du dépôt des oracles divins de la Bible. Voilà donc le premier homme instruit immédiatement par Dieu lui-même du mystère de l'unité de Dieu et de la pluralité des personnes en Dieu; des attributs de Dieu, de tout ce qui concerne Dieu, dans le Verbe et par le Verbe de Dieu.

D'après la même Écriture, en revenant de l'extase pendant laquelle la première femme avait été tirée de son côté, Adam s'écria : « Voici maintenant un os de mes os, « une chair de ma chair... C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils « seront deux dans une seule chair. *Hoc nunc os de ossibus « meis, et caro de carne mea; quamobrem relinquet homo « patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo « in carne una* (*Genes.*, II). »

En s'exprimant ainsi, dans une circonstance si solennelle, Adam, selon S. Paul, parla en prophète à qui Dieu venait de révéler de grands et sublimes mystères. Dans la formation d'Ève, d'une de ses côtes pendant son sommeil, Adam connut l'ineffable mystère de l'Église, qui, un jour, devait naître du côté transpercé de Jésus-Christ endormi du sommeil de la mort sur la croix, et de tous les

chrétiens devenus membres de son divin corps, chair de sa chair, os de ses os. Il connut aussi le mystère de bonté par lequel le Verbe éternel devait, en quelque sorte, quitter Dieu, son Père céleste, et sa mère terrestre, la synagogue, pour s'unir à l'Église. En sorte que le mariage chrétien *un* et *indissoluble* n'est, toujours d'après S. Paul, un grand sacrement que parce que, dès l'origine du monde, Dieu en fit la figure et la prophétie vivante de l'union *une* et *indissoluble* du Verbe incarné avec l'Église : « *Membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam, et adhærebit uxori suæ et erunt duo in carne una.* SACRAMENTUM HOC MAGNUM EST ; *ego autem dico* IN CHRISTO ET IN ECCLESIA (*Ephes.*, V). » Il est donc certain, par l'Écriture elle-même, qu'Adam eut la connaissance, non-seulement de la génération éternelle du Verbe, mais aussi de son incarnation ; non-seulement de la création du monde par le Verbe-Dieu, mais aussi de l'établissement de l'Église par le Verbe fait homme, et, par conséquent, des plus graves mystères de la religion. Voici comment, en expliquant ces deux passages, l'un de la Genèse, et l'autre de S. Paul, le grand Thomas argumente sur ce sujet :

Tout ce par quoi l'homme arrive à la béatitude appartient proprement, et par soi, à l'objet de la foi. Or il est dit, dans les ACTES, « que le nom de Jésus-Christ est le seul nom « que le ciel ait donné aux hommes par lequel nous puis« sions être sauvés. » Le mystère de l'Incarnation et de la Passion de Jésus-Christ est donc la seule voie par laquelle les hommes peuvent atteindre leur béatitude ; par conséquent ce mystère a dû, de toute nécessité, être connu jusqu'à un certain point et gardé comme article de foi dans tous les temps, par tous les hommes, mais d'une ma-

nière diverse, selon la diversité des temps et des personnes.

En effet, avant de commettre le péché, Adam eut la foi explicite de l'incarnation de Jésus-Christ, comme l'unique moyen d'obtenir la consommation de la gloire que Dieu lui avait préparée et révélée comme étant sa dernière fin, mais non pas la foi explicite des mystères de la Passion et de la Résurrection du Seigneur, par lesquels il devait être racheté du péché. Car, avant de tomber, l'homme ne se doutait pas de sa chute future. Quant à avoir connu d'avance l'*Incarnation*, rien n'est plus clair, d'après ces mystérieuses paroles qu'il prononça : « C'est pourquoi l'Homme quittera son père et sa « mère, s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une « même chair, » paroles dans lesquelles saint Paul a vu le grand sacrement du mariage, comme figure du mystère de l'union de Jésus-Christ et de son Église ; et on ne peut admettre que le premier homme ait ignoré ce sacrement et ce mystère (1).

Voulez-vous savoir, dit Tertullien, qui a été le Dieu qui a parlé du ton le plus doux et le plus amoureux au premier homme ? C'est le Verbe éternel. Car laquelle des Personnes divines pouvait, même alors, converser avec l'homme, si ce

(1) « Illud proprie et per se pertinent ad objectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est « mysterium incarnationis et passionis Christi. Dicitur enim (*Act.* IV) : Non est « aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri. Et ideo myste- « rium Incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum « apud omnes, diversimode tamen, secundum diversitatem temporum et perso- « narum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi in- « carnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem « secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et re- « surrectionem ; quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem In- « carnationis Christi præscius fuisse per hoc quod dixit : Relinquet homo pa- « trem et matrem, etc. Et hoc Apostolus dicit : Sacramentum magnum esse in « Christo et in Ecclesia : quod quidem sacramentum non est credibile primum « hominem ignorasse (2a 2æ, q. 2, art. 7). »

n'est le Verbe, le Discours de Dieu, qui, un jour, devait se faire homme(1)? « C'est pourquoi, poursuit le docteur africain, dans tous les entretiens de Dieu avec les hommes, rapportés dans les Livres saints, c'était toujours le divin Verbe qui daignait descendre jusqu'à l'homme et parler avec l'homme (2). Et en s'entretenant avec Adam, d'abord, et dans la suite avec les patriarches et les prophètes, en vision pendant le sommeil, en miroir et en énigme, sous différentes formes sensibles, il ne faisait que fixer, dès lors, et laisser entrevoir cette économie ineffable de providence par laquelle, devenu homme lui-même, il devait, un jour, converser familièrement avec les hommes (3), comme il l'avait fait annoncer par les prophètes (4). » Comment donc le premier homme aurait-il ignoré ce grand et délicieux mystère du Verbe devant se faire homme, mystère qui forma, pendant quarante siècles, le sujet de tous les entretiens du Verbe avec l'homme?

Il est vrai que, ne prévoyant pas sa chute, Adam ne put pas connaître alors le mystère de l'Incarnation, comme devant être le prix de son rachat et le moyen de sa restauration. Mais comme, poursuit saint Thomas, on peut très-bien recevoir la révélation d'un fait futur sans recevoir la révélation de la cause, Adam put bien connaître au commencement que le Fils de Dieu se ferait homme, sans connaître encore que ce serait pour la rédemption de l'homme; il

---

(1) « Deus in terris cum hominibus conversari non alius potuit, quam SERMO, « qui caro erat futurus (Contr. Prax., 16). »

(2) « Filius ad humana semper colloquia descendit (*Ibid.*). »

(3) « Ab Adam usque ad patriarchas et prophetas, in visione, in somno, in « speculo, in ænigmate, ordinem suum præstruens, quem erat persecuturus « in finem (*Ibid.*). »

(4) « Et cum hominibus conversatus est (*Baruc*, III, 38). »

put voir manifestement ce beau mystère dans sa réalité, et en ignorer tous les motifs (1).

Il est dit aussi dans l'Écriture : « C'est par la SAGESSE « qu'ont été guéris tous ceux qui ont été agréables au Sei- « gneur, dès le commencement. C'est elle qui conserva le « premier homme, le seul que Dieu avait créé de sa main « et avait établi Père du genre humain ; qui le retira de l'a- « bîme de son crime et lui donna le pouvoir de tout réparer. « *Per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi*, « *Domine*, *a principio. Hæc illum*, *qui primus formatus* « *est a Deo Pater orbis terrarum*, *cum solus esset creatus*, « *custodivit. Et eduxit illum a delicto suo et dedit* « *illi virtutem continendi omnia* (*Sapient.*, IX, 19, « et X, 1) (1). » Or, il est impossible de croire que le premier homme ait été délivré de son péché par la SAGESSE, sans connaître les mystères par lesquels cette Sagesse incarnée devait un jour se livrer, elle-même, à la passion, à la mort pour sauver l'homme, et qu'Adam n'ait aussi eu la foi explicite dans la passion et dans la résurrection de ce Seigneur de bonté, qui lui a obtenu son pardon et son salut. Du reste, voici comment, d'après l'Écriture elle-même, Dieu aurait révélé à l'homme, à peine tombé dans le péché, ce mystère ineffable de sa charité infinie :

Ils n'avaient pas achevé d'avaler le fruit défendu, qu'en vertu du privilége de l'intégrité de leur nature, qu'ils s'aperçurent bien avoir perdue, Adam et Ève connurent le mal qu'ils avaient fait. *Mulier comedit deditque viro suo*, *qui*

(1) « Nihil prohibet alicui revelari effectum cui non revelatur causa. Potuit « igitur primo homini revelari incarnationis mysterium sine hoc quod esset præs- « cius sui casus. Non enim quicumque cognoscit effectum cognoscit et causam « (3 p., q. 1, art. 3 *ad* 5). »

comedit; et aperti sunt oculi amborum (GENÈSE, III). En vain s'étaient-ils hâtés de se former, avec des feuilles de figuier entrelacées, des ceintures pour couvrir leur nudité : *Cum cognovissent se esse nudos consuerunt folia ficus, et fecerunt sibi perizomata* (*Ibid.*). Ce vêtement, de leur invention, insuffisant à cacher leur honte, était encore moins propre à les rassurer contre le remords et contre la juste colère de Dieu. En entendant donc la voix du Seigneur qui paraissait se promener dans le paradis, les voilà tous les deux, tremblants de peur, qui se hâtent de fuir, le plus loin possible, et d'aller se blottir dans la cavité d'un arbre : *Et cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso... abscondit se Adam et uxor ejus a facie Domini Dei in medio ligni* (*Ibid.*).

N'allez pas croire que le premier homme, qui avait de Dieu une connaissance aussi complète et aussi parfaite, ait pensé que l'écorce d'un arbre pouvait le dérober au regard et à la puissance de l'Être infini. Ces circonstances sont d'une grandeur et d'une importance sans pareille : c'est l'aurore de la révélation des mystères du Dieu Rédempteur, et l'application anticipée de l'économie de la rédemption, qui s'est déroulée dès les premiers jours du monde. Tout repentir commence par la crainte de celui qu'on a offensé. Adam, tremblant de tous ses membres au simple son de la voix de Dieu, c'est donc Adam commençant à se repentir de sa faute, et à recevoir d'en haut la révélation des moyens de la réparer. Ce n'est donc, dit Origène, que par un instinct prophétique qu'il est allé chercher, au milieu du bois, un abri contre la colère de Dieu et un gage de son pardon, et par là il fait assez voir qu'il a déjà appris lui-même le mystère de miséricorde : « Qu'il n'y a « de salut, pour le pécheur, qu'à côté de l'arbre de la croix.

« ABSCONDIT SE ADAM IN MEDIO LIGNI, *significans jam nunc,* « *nullum alium peccatoribus perfugium futurum, nisi in* « *arbore crucis.* »

Voyez en effet : c'est au pied de cet arbre et couvert de ses branches, qu'Adam entend la voix de Dieu qui s'approche en lui disant : « Adam, où es-tu? *Vocavitque Dominus Deus* « *Adam, et dixit ei : Ubi es?* (*Genes.*, III.) » C'est-à-dire que c'est par les mérites du bois du Calvaire, dont ce bois de l'Éden était la figure, que, d'après saint Chrysostome, Adam voit Dieu allant à sa recherche, non comme un juge, pour le punir, mais comme une mère accourant auprès de son enfant tombé, pour le relever : *Ad collapsum descendit, jacentem sublevat* (*Hom.* VII, *ad. Popul. Antioch.*); Dieu ne le gronde pas par de dures paroles, ne l'accable pas de reproches, mais l'appelle par son propre nom ; *Non verbis gravissimis interpellat, non injuriis afficit; sed proprio nomine* (*Ibid.*), et par cette touchante parole : « ADAM, OU ES-TU? » Dieu ne demande pas à ce grand coupable dans quel *lieu* il se trouve, mais dans quel *état* il est réduit ; le rappelle à lui-même, lui indique les profondeurs de l'abîme où il est tombé, l'invite à ouvrir son cœur à l'espérance et à effacer sa faute en confessant de l'avoir commise : *Non ignorans, sed fiduciæ occasionem pandens, ut per confessionem peccati, peccatum ablueretur* (*Hom.* XVII, *in Genes.*).

Profitant de ce comble de grâces, et, dans le trouble, dans la confusion, dans la crainte de son péché, tout en cherchant à l'excuser sur la séduction de sa femme, Adam ne le confessa pas moins, ne s'en reconnut pas moins coupable, n'en éprouva pas moins un sincère et profond repentir : *Mulier, quam dedisti mihi.* Dans une circonstance presque semblable, Caïn, pressé, lui aussi, d'avouer son

crime, s'y refusa, et nia insolemment de l'avoir commis (*Genèse,* IV). Tandis qu'au premier appel du Seigneur, Adam répondit humblement à Dieu : « J'ai entendu, Seigneur, votre voix, et j'en ai été transi de peur, à cause de la nudité de mon âme, qui m'a révélé la nudité de mon corps; et j'ai voulu me cacher, n'osant pas, dans l'état d'une si grande misère, paraître devant vous. *Qui dixit : Vocem tuam, Domine, audivi, et timui, eo quod nudus essem et abscondi me.* (*Ibid.*) »

Cette confession, toute imparfaite qu'elle fût, n'en ayant pas moins été une vraie confession, lui valut son pardon. Car, à l'instant même, et en présence d'Adam, Dieu dit au Serpent : « J'établirai des inimitiés éternelles entre toi et LA FEMME ; entre ta race et la sienne ; en vain tu dresseras des embûches à son talon, elle écrasera ta tête. *Et ait Dominus Deus ad serpentem : Inimicitias ponam inter te et* MULIEREM, *et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus.* (*Ibid.*) »

Rien n'est plus mystérieux ni plus sublime que ce discours. Par LA FEMME, la femme sans nom propre, Dieu prédit l'auguste Marie, la femme par excellence; parce que c'est la seule femme qui a été, en même temps, VIERGE ET MÈRE ; comme l'HOMME, l'homme sans nom propre, que Sion a demandé pendant quarante siècles, et que le représentant de la gentilité a solennellement indiqué à l'univers : *Numquid Sion dicet* : HOMO (*Psal.*)? *Ecce* HOMO (*Joan.,* XIX), est le Christ, le Messie, l'Homme par excellence, parce que c'est le seul fils de l'homme qui a été en même temps HOMME et DIEU. Par *les inimitiés éternelles qu'il établirait entre cette femme et sa race, et le serpent et sa race*, Dieu annonça que, *par les mérites de son*

Fils, et à son exemple, la Mère du Messie serait exempte de toute communion avec Satan ou de tout péché. Par *le serpent qui tâcherait en vain de la mordre au talon*, Dieu prophétisa que Satan sévirait en vain contre la chair sainte que l'immaculée Marie fournirait de sa propre substance au Fils consubstantiel de Dieu : car, dans l'Écriture, le talon, les pieds signifient l'humanité, comme la tête signifie la divinité de Jésus-Christ. Enfin, par *la femme écrasant la tête du serpent*, Dieu manifesta d'avance le triomphe que, *dans la personne* et par la vertu du Rédempteur, sa divine Mère devait remporter sur les puissances de l'enfer, et l'application qui serait faite de ce triomphe à tous ceux qui y auraient pris part, et qui, par là, seraient devenus un seul et même corps avec son propre Fils, et auraient formé la race sainte, la race privilégiée, la race divine des enfants de Dieu. Voilà donc, dans ce magnifique discours, Dieu lui-même révélant, en peu de mots, au premier homme le grand et ineffable mystère du Dieu rédempteur et toute l'économie de la rédemption.

Or, il est également impossible d'admettre que le Dieu qui, pour la première fois, révéla à l'homme les sources du pardon, ne lui en ait appliqué les effets, et que le Dieu qui daigna accorder à son repentir un si grand pardon, n'ait révélé à sa piété, désireuse de les connaître, de grandes et sublimes vérités.

Et ne voit-on pas Adam lui-même devenu prophète et parlant en prophète à la suite de ces révélations ?

Tout en annonçant aux deux grands coupables leur rédemption de la mort éternelle, par les mérites du FILS de la FEMME sans tache, Dieu ne leur intima pas moins la mort temporelle, comme l'une des peines satisfactoires de leur faute, disant à l'humanité tout entière, dans la personne

de son chef : « Tu es poussière, et tu retourneras en pous-« sière. *Pulvis es, et in pulverem reverteris.* » (*Ibid.*) Et cependant l'Écriture nous apprend que ce fut à ce même instant qu'en se tournant vers sa compagne, Adam lui donna le nom glorieux d'Hève, qui signifie *vie* ou *vivant.* « Et cela avec juste raison, ajoute le texte sacré, parce qu'Adam ne vit alors dans sa femme que la MÈRE DE TOUS LES VIVANTS. *Et vocavit Adam nomen uxoris suæ* HEVA, *eo quod mater* ESSET CUNCTORUM VIVENTIUM. (*Ibid.*) »

Mais, par la terrible sentence qui condamnait l'homme à mourir, Dieu ne venait-il pas de condamner spécialement Hève à ne concevoir, à n'enfanter que des mortels, des moribonds, des morts? « Comment donc, se demande saint Épiphane, Adam a-t-il pu saluer du titre de *Mère de tous les vivants*, celle que Dieu venait de déclarer la *Mère de tous les morts ;* et chanter l'hymne de la vie dans ce même paradis, qui résonnait encore de l'écho lugubre de l'anathème de la mort? N'est-ce pas étrange, contradictoire, absurde? *Heva mater viventium vocata est postquam audivit : Terra es, et in terram reverteris; et ænigma est quod post transgressionem, hoc magnum cognomen habeat?* » Non, non, répond le même docteur, il n'y a rien d'étrange, de contradictoire, d'absurde dans ce langage d'Adam ; tout, au contraire, y est raisonnable, logique. Dieu ne venait-il pas de lui révéler LA FEMME, la grande Femme, la femme privilégiée qui devait écraser la tête à l'auteur de la mort, et qui, dans un seul fils, devait engendrer des fils en grand nombre, étrangers à l'esprit du serpent, et ayant droit à l'immortalité, à la vie? *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum.* Ce n'est donc que, frappé par

cette lumière, qui, dans la femme qu'il a sous ses yeux, lui découvre la mère selon la nature, la FEMME, mère elle-même de Dieu, et, par là, mère de tout ce qui vivra selon la grâce; ce n'est que ravi, hors de lui-même par cette ineffable révélation, qu'il donne à sa compagne ce titre si sublime. Il ne la nomme pas « Eva, » pour ce qu'elle est, mais pour ce qu'elle représente. Il ne lui parle pas ainsi en historien, mais en prophète ; il ne lui adresse cette salutation qu'en figure, et ce n'est qu'à Marie qu'il l'adresse, comme un hommage, en réalité ; *Beata Mater Dei Maria per Hevam significabatur; quæ per ænigma accepit, ut* MATER VIVENTIUM *diceretur... per ænigma Maria appellata est.*

Ainsi donc, Adam appelant son épouse Eva ou Ave, c'est-à-dire Vie, Source de la vie, Créature digne de vivre a jamais; c'est Adam prononçant, lui, le premier, dans l'Éden, ce grand et magnifique salut, dont, quarante siècles plus tard, l'archange Gabriel ferait retentir le vrai Éden, la sainte maison de Nazareth, en disant à la Vierge: Vivez, ô Marie; *ave Maria* (*Luc*, II). C'est Adam prophétisant, lui, le premier, les grandeurs de la mère de celui qui est la VIE de tout ce qui est, et dans lequel et par lequel cette divine Mère serait un jour elle-même *Mère de la vie et de tous les vivants*. C'est Adam plaçant après Dieu en Marie toute sa confiance, et la suppliant de l'incorporer par anticipation au corps mystique de celui qui est la RÉSURRECTION et la VIE, afin de pouvoir, lui et sa compagne, ressusciter de la mort du péché à la vie de la grâce, pour ne plus mourir à jamais. C'est Adam enfin qui croit, qui espère, qui aime, qui se repent de son péché, qui prie en présence du grand mystère de la rédemption, que Dieu lui révèle dans tout l'état de sa grandeur, dans tous les charmes de sa beauté, qui s'incline devant cette énigme de la charité intime, qui

la salue de loin (*Heb.*, XXI, 13), la bénit, l'annonce et s'en fait le premier prophète, le premier évangéliste, comme il est le premier à s'en appliquer les mérites et à en éprouver les effets.

Voilà la seule interprétation d'après laquelle cet admirable passage de la Bible a un sens vrai, solide et en harmonie avec tout ce qui précède et tout ce qui suit, et en dehors de laquelle il n'est qu'une contradiction, un non-sens. Et voilà encore un de ces passages de l'Écriture, dont le sens littéral et immédiat est, d'après la remarque d'Origène, le sens mystérieux, allégorique, et en dehors duquel il n'y a pas de sens. C'est là un de ces criteriums pour distinguer, des passages purement historiques, les passages purement figuratifs et prophétiques.

Dieu ne s'est pas contenté de révéler à Adam, *par la parole*, le mystère de la rédemption : il a voulu lui en faire voir, sous des formes sensibles, les effets merveilleux. Car, immédiatement après la grande et magnifique prophétie que, sur l'inspiration d'en haut, Adam prononça concernant l'auguste Mère de Dieu, l'Écriture sainte ajoute ceci : « Le Sei-
« gneur Dieu fit aussi pour Adam et pour Ève, son épouse,
« des tuniques de peaux, et, de ses propres mains, il les
« vêtit de ces habits. *Fecit quoque Dominus Deus Adæ et*
« *uxori ejus tunicas pelliceas, et induit eos.* » Puis il s'écria : « Voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous,
« sachant le bien et le mal. *Et ait : Ecce Adam sicut unus*
« *ex nobis factus est, sciens bonum et malum* (*Ibid.*). »

Un grand nombre d'interprètes n'ont voulu voir, dans ces dernières paroles, qu'une sanglante ironie par laquelle Dieu aurait reproché à Adam son ambition sacrilége d'avoir voulu *devenir semblable à Dieu dans la science du bien et du mal.* Mais une telle interprétation ne paraît point admissi-

ble. D'abord il n'est pas croyable que le Dieu QUI NE MÉPRISE PAS le cœur contrit et humilié : *Cor contritum et humiliatum Deus non despicies* (*Psal.* 50), ait voulu encore accabler par le sarcasme Adam tremblant devant lui, confessant son péché, s'en repentant, et en acceptant avec une résignation parfaite la pénitence sévère qui venait de lui être imposée.

En second lieu, Dieu venait de lui révéler le grand mystère de la rédemption ; il venait d'en faire le premier évangéliste de cette grande énigme de la charité infinie, et venait de revêtir de ses mêmes mains divines le corps d'Adam avec la même bonté dont il l'avait formé du limon. Or, Dieu, descendant avec Adam à de pareils traits de touchante miséricorde, est certainement le Dieu qui lui a pardonné sa faute ; et les fautes que l'homme a effacées par son repentir, et Dieu par son pardon, ne sont plus rappelées : *Omnium iniquitatum ejus non recordabor* (*Ezech.*, XVIII, 22) ; moins encore peuvent-elles servir de matière, de la part de Dieu, à de poignants reproches.

Enfin, si, dans la circonstance dont il s'agit, Dieu avait voulu faire allusion à la tentation à laquelle Adam venait de succomber, il aurait dû dire : *Voilà Adam devenu semblable A DIEU*, *sachant le bien et le mal*. Car voilà les mots propres de la tentation. Mais ayant dit : *Voilà Adam devenu semblable à L'UN DE NOUS,* il est manifeste que Dieu n'a pas rappelé la tentation du serpent, à laquelle Adam avait cédé, mais le mystère de *plusieurs personnes en Dieu,* que Dieu lui avait révélé ; et que, comme l'affirme saint Augustin, suivi par d'autres interprètes, et comme l'a décidé le Pape Jean II, dans l'Épître contre Eutychès, l'UN DE NOUS ne signifie que la deuxième des personnes divines qui devait s'incarner. Tertullien a dit, lui aussi, que par ces paroles adressées à Adam revêtu de

peaux : *Voilà Adam devenu comme l'un de nous*, Dieu ne fit autre chose que rendre sensible le mystère que sa grâce accomplissait dans l'âme d'Adam, pendant que sa main habillait son corps. C'était le mystère des mérites de Jésus-Christ, qui, dès ce moment, commencèrent d'être appliqués à tout homme croyant et espérant en lui, et par lesquels l'homme régénéré deviendrait ressemblant à **L'UNE DES PERSONNES DIVINES**, à Jésus-Christ, et connaîtrait manifestement le mal pour l'éviter, le bien pour l'accomplir : *Adam nunc est sicut unus ex nobis; de naturæ scilicet adjectione hominis in divinitatem* (*Contr. Marc.*, II, 2).

Cette interprétation d'un si beau passage de l'Écriture est fondée sur l'Écriture même. Le prince des Apôtres, saint Pierre, a dit que, « par son Fils unique, Dieu a accom- « pli à notre égard ses plus grandes et ses plus précieuses « promesses, nous ayant élevés à partager, en quelque « sorte, la nature divine : *Per quem maxima et pretiosa « nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ « consortes naturæ* (II *Petr.*, I) ; » saint Paul a dit, lui aussi, aux premiers chrétiens : « Mes petits enfants que « j'enfante de nouveau jusqu'à ce que Jésus-Christ soit « formé en vous : *Filioli mei, quos iterum parturio, donec « formetur Christus in vobis* (*Gal.*, IV, 19). » Quant à moi, ajoutait le grand apôtre, « il est vrai que je vis, mais ce « n'est pas moi, c'est Jésus-Christ qui vit en moi : *Vivo au- « tem jam non ego : vivit vero in me Christus.* » Ainsi donc, concluait Tertullien de ces passages, le but souverain de la rédemption n'est que la formation de Jésus-Christ dans l'homme, n'est que l'homme élevé à représenter en lui-même Jésus-Christ, à être en quelque sorte la doublure du Christ, un autre Jésus-Christ : *Christianus est fere alter Jesus.*

Or, l'homme ne parvient à cette sublime dignité qu'en s'appliquant par la foi, l'espérance, la charité et l'usage des sacrements, les mérites de Jésus-Christ, de manière à former de ces mérites sa *tunique*, son vêtement. C'est pourquoi saint Paul ne cessait pas d'insister sur la nécessité de cet habillement divin. Car tantôt il dit : « Tâchez de vous revêtir du Seigneur Jésus-Christ : *Induimini Dominum Jesum Christum* (*Rom.*, XIII) ; » tantôt il rappelle « que le baptême n'est autre chose que le grand mystère par lequel l'homme se revêt de Jésus-Christ : *Quicumque baptizati estis, Christum induistis* (*Galat.*, III) ; et tantôt, remontant à l'origine du monde, il nous exhorte à dépouiller le vieil homme, l'homme du péché, Adam, pour nous revêtir de l'homme nouveau, Jésus-Christ, sur lequel, comme sur son modèle consulté, le premier homme avait été créé à l'image de Dieu, dans la justice et dans la sainteté de la vérité. *Expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum; eum qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem ejus qui creavit illum* (*Colos.*, III) *qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis* (*Ephes.*, IV).

Ces passages sont trop formels, trop frappants de précision et de clarté, pour que, dans l'acte d'ineffable bonté avec laquelle Dieu a daigné vêtir de ses propres mains les corps d'Adam et d'Ève, on puisse voir autre chose que la figure, la forme visible, une espèce de sacrement de la grâce invisible qu'il conférait en même temps à leur âme. Il est impossible de voir autre chose que Dieu baptisant Adam, le revêtant de l'homme nouveau, Jésus-Christ; Dieu admettant Adam à la communion des mérites de Jésus-Christ, et le regardant comme une image vivante du Verbe qui devait se faire homme, et l'une des

personnes de l'auguste Trinité : *Ecce Adam factus est sicut unus ex nobis.*

L'évangéliste saint Jean a dit : « Jésus-Christ est l'Agneau qui a été immolé dès l'origine du monde : *Agnus qui occisus est ab origine mundi* (*Apoc.*, XIII). » Il est donc certain qu'en *figure*, en *prophétie*, le divin Agneau non-seulement a été immolé, mais a appliqué les mérites infinis de son immolation *dès l'origine du monde,* et qu'il a toujours été l'Agneau de Dieu qui efface les péchés du monde, *Agnus Dei qui tollit peccata mundi.* Or, quand et comment cette immolation *figurative*, *prophétique* de l'Agneau divin se serait-elle accomplie *à l'origine du monde*, si ce n'est lorsque Dieu revêtit lui-même de peaux d'agneaux nos premiers parents? Car, de même que rien n'a mieux figuré l'impossibilité où est l'homme de s'habiller *par ses seuls efforts,* d'une manière convenable, aux yeux de Dieu, que les fragiles ceintures de feuilles de figuier dont Adam et Ève avaient voulu couvrir leur nudité : *Consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata;* de même rien ne figure mieux le grand mystère de la nécessité où est l'homme que Dieu lui-même revête son âme des mérites de Jésus-Christ immolé pour lui, pour le rendre agréable à ses propres yeux, que cet acte de tendre bonté par lequel Dieu, ayant fait mourir des agneaux, forma de leurs peaux des vêtements solides, dont il habilla lui-même les corps de nos premiers parents, et les rendit l'objet de ses divines complaisances, comme son propre Fils : *Fecit Deus tunicas pelliceas et induit eos... Ecce Adam factus est sicut unus ex nobis.*

C'est ce même mystère que, plus tard, Dieu a de nouveau fait représenter d'une manière plus sensible encore, dans la personne de Jacob (*Genes.*, XXVII). Car ce fils cadet qui ne

peut recevoir la bénédiction d'Isaac son père terrestre, à moins qu'il n'imite la chair de son frère aîné Ésaü, et ne soit orné de ses plus riches vêtements, n'est encore une fois, d'après l'opinion unanime des Pères et des interprètes, que l'homme qui ne peut recevoir la bénédiction éternelle de Dieu, son Père céleste, à moins que par les sacrements il ne partage la chair divine du *frère aîné de la famille des humains*, Jésus-Christ, et ne s'applique ses mérites et ses grâces : *Christus primogenitus in multis fratribus. Induimini Dominum Jesum Christum.* La seule différence de ces deux figures du même Mystère, c'est que, dans la première, c'est Dieu qui a fait les tuniques de peaux, et en a revêtu Adam : *Fecit Deus tunicas pelliceas et induit eos ;* tandis que dans la seconde figure c'est Rébecca qui instruisit Jacob des intentions d'Isaac de bénir Esaü, et des moyens que le cadet devait employer pour obtenir cette bénédiction réservée à l'aîné. C'est elle qui couvrit des peaux des chevreaux tués le cou et les bras de Jacob, de manière qu'il imitât la chair poilue de son frère, et l'habilla des plus riches habits d'Ésaü qu'elle gardait dans ses armoires. C'est elle qui prépara les mets et cuisit le pain que Jacob présenta à manger à son père : *Paravit illa cibos, sicut velle noverat pater illius. Et vestibus Esau valde bonis quas apud se habebat domi, induit eum, pelliculasque hædorum circumdedit manibus, et colli nuda protexit, deditque pulmentum, et panes quos coxerat tradidit.*

Tout cela en figure, en prophétie de l'Église, pour indiquer d'une manière sensible, je dirais presque sacramentelle, le besoin qu'ont les hommes du concours *de l'Église*, pour connaître les desseins et les volontés de Dieu, pour recevoir les habits précieux des vertus théologales, des mérites de Jésus-Christ; pour représenter en eux-mêmes la

chair de ce premier-né; pour offrir à Dieu, dans les sacrements, le pain consacré, tout ce qui est agréable à Dieu, et en obtenir en échange la bénédiction éternelle, qui n'est due qu'à son Fils aîné ; pour indiquer enfin que, d'après les desseins de Dieu, les autres hommes devront toujours et partout recevoir par le ministère de l'Église tous les symboles, les signes, les ornements et les grâces de sanctification, que le premier homme reçut directement de la main de Dieu : grâces de sanctification que l'homme n'a jamais pu se procurer par lui-même, et sans le concours immédiat ou médiat de Dieu, pas plus que la grâce de la vérité.

Pour ne pas l'avoir vu appliqué à lui-même, parce qu'il a reçu immédiatement de Dieu, sans l'Église, tout ce que les autres hommes reçoivent de Dieu *par* l'Église, le premier homme n'en connut pas moins ce dogme du ministère de l'Église. Car il est certain, ainsi que saint Paul vient de nous le dire, qu'à l'occasion d'Ève, sortie de son côté pendant son extase, Adam reçut la révélation de l'Église, qui devait un jour sortir du côté de Jésus-Christ. Comment donc notre premier père aurait-il ignoré les fonctions de l'Église, dont il a connu l'origine et la nature? D'autant plus que, d'après les Pères et les interprètes, en saluant sa femme du nom sublime de MÈRE DES VIVANTS, Adam la reconnut non-seulement comme le type de Marie, de laquelle devait naître Jésus-Christ, la source *de tous les vivants* de la vie de la grâce, mais aussi comme le type de l'Église, dont l'action ou le ministère donne à Jésus-Christ les enfants vivants de cette vie ineffable : *In Christo Jesu, per Evangelium ego vos genui.*

Enfin, en racontant à notre premier père tous ces mystères, Dieu n'eut et ne put avoir d'autre but que celui de l'instruire de tout ce qu'il devait d'abord croire, par rapport

au salut, ce qui a été lui découvrir en même temps le mystère même du salut, ou la VIE ÉTERNELLE. Ainsi, le symbole chrétien fut révélé tout entier, dans tous ses détails, au premier homme, et c'est de lui que, par le langage et la tradition, il est passé ensuite, comme la vie physique par la génération, dans toute l'humanité.

Il en a été de même du CULTE, deuxième élément constitutif de la religion, et qui se réalise dans les sacrements. Car c'est par les sacrements, spécialement par le SACREMENT PAR EXCELLENCE et par le SACRIFICE, que nous rendons à Dieu l'hommage de la foi, de l'espérance, de l'amour, de l'offrande, de la prière. Nous *cultivons* son cœur divin et y faisons germer la miséricorde à notre égard ; et c'est par les mêmes moyens que Dieu, l'AGRICULTEUR CÉLESTE (*Pater meus agricola est*) *cultive* à son tour notre cœur et y fait germer la vertu, la sainteté, la grâce, cette semence précieuse du salut et de la gloire éternelle.

« Les sacrements, dit saint Augustin, sont donc de l'es-« sence de la vraie religion, de manière qu'il n'y a pas de « vraie religion sans sacrements (1). Car les sacrements sont « des signes sensibles, sacrés, par lesquels un peuple est uni « dans la profession de la même religion, soit vraie, soit « fausse, et se distingue des autres peuples, et ce sont les « seuls moyens qu'ont les peuples de se former en société « religieuse (2). »

Saint Jean Chrysostome établit la nécessité des sacrements ou des *signes sensibles de la grâce sanctifiante*, qui n'est pas

---

(1) « Nulla potest esse vera religio sine sacramentis (*Contr. Faustum*, « lib. XIX, c. XI). »

(2) « In nullum nomen religionis, sive verum, sive falsum, coagulari homi-« nes possunt nisi aliquo signaculorum, vel sacramentorum sensibilium con-« sortio colligantur. (*Ibid.*, lib. X, c. XII). »

sensible, de la nature de l'homme *esprit* et corps : « Si vous « n'étiez, dit-il, qu'un être incorporel, Dieu vous aurait con- « féré ses dons, comme il l'a fait aux anges, d'une manière « toute simple et incorporelle. Mais l'âme se trouvant en « vous unie au corps, il a dû vous présenter, sous des for- « mes sensibles, même les choses purement insensi- « bles (1). »

Selon saint Thomas, enfin, les sacrements sont autant nécessaires, dans la vraie religion, que la foi dans le Christ. Voici ses belles paroles : « Personne, depuis le péché, ne « peut être sanctifié que par Jésus-Christ. IL ÉTAIT donc NÉ- « CESSAIRE qu'avant la venue du Christ, il y eût certains si- « gnes sensibles par lesquels l'homme pût déclarer sa foi à « la venue de son Sauveur. De semblables signes s'appellent « SACREMENTS. Il est donc certain que, même avant la venue « de Jésus-Christ, l'institution de quelques sacrements *fut* « *nécessaire* (2). » Et, plus loin, le Docteur angélique a dit encore :

« Comme les anciens Pères ont été sauvés par la foi dans le Christ qui devait venir, de même nous devons nous sauver par la foi dans le Christ qui est né déjà et qui a souffert. Or, les sacrements ne sont que les signes par lesquels l'homme manifeste la foi qui le justifie. Mais ces signes devaient être différents, selon qu'ils étaient ordonnés pour indiquer les choses passées, ou les choses présentes, ou les

(1) « Si incorporeus esses nuda incorporea tibi dedisset ipsa dona : sed quo- « niam anima corpori conserta est in sensibilibus intelligibilia tibi præbet. « (*Homil. in Matth.*). »

(2) « Nullus sanctificari potest, post peccatum, nisi per Christum ; et ideo « oportebat ante Christi adventum esse quædam signa visibilia, quibus homo protestaretur de futuro Salvatoris adventu. Hujusmodi signa dicuntur sa- « cramenta et sic patet quod ante Christi adventum, necesse fuit quædam sa- « cramenta institui (III p., q. 61, art. 3). »

choses futures. Il est donc nécessaire que dans la loi nouvelle se trouvent d'autres sacrements, propres à indiquer les mystères passés du Christ, outre les autres sacrements de l'ancienne loi, qui n'étaient propres qu'à signifier les mystères futurs (1). »

Mais, on le voit, tout en établissant la différence qui dut se trouver dans les sacrements des deux lois, saint Thomas n'en prouve pas moins la nécessité d'un certain nombre de sacrements, même dans l'ancienne loi, même dans la loi qu'on appelle *loi de nature.*

Or, la vraie religion, fondée sur le culte de Dieu et le salut de l'homme par le Christ, a commencé en Adam. Dieu a donc dû instituer au temps d'Adam et apprendre à Adam, avec la vraie religion, les sacrements, qui en sont la confession, et les moyens par lesquels elle exerce sur l'homme, d'une manière sensible, sa vertu et son action toute spirituelle (2).

Par rapport au dernier des Sacrements, le Mariage, il n'y a pas de doute qu'il ait été institué, révélé et appliqué au premier homme, et qu'il date de l'origine du monde. Il est écrit dans la *Genèse* qu'en créant l'homme, Dieu le créa mâle et femelle : *Creavit Deus hominem... masculum et feminam creavit eos* (*Genes.*, I). Et, dans l'Évangile, il est dit que, lorsque Jésus-Christ voulut rétablir l'unité et l'in-

---

(1) « Deus qui invisibili potentia sacramentorum visibilem operaris effectum « (*Ecclesia in benedictione fontis*). »

(2) « Sicut antiqui Patres salvati sunt per fidem Christi venturi, ita et nos sal- « vamur per fidem Christi jam nati et passi. Sunt autem sacramenta *quædam* « *signa profitentia fidem qua homo justificatur*. Oportet autem aliis signis « significari futura, præterita et præsentia, et ideo oportet quædam alia sacra- « menta esse in NOVA LEGE, quibus significentur ea quæ præcesserunt in Christo, « præter sacramenta veteris legis quibus prænuntiabantur futura (III p., q. 61, « art. 4). »

dissolubilité du mariage, il déclara, en le citant, que ce passage de la *Genèse* renferme la loi de l'unité et de l'indissolubilité de cette union, et condamne la pluralité des femmes et le divorce comme des infractions flagrantes à l'institution primitive. Il dit aux Juifs : « N'avez-vous pas « lu dans l'Écriture que Celui qui fit l'homme au com- « mencement, le fit mâle et femme, et qu'il dit que, par le « mariage, l'homme quitterait son père et sa mère pour « s'attacher à sa femme, et devenir deux dans une seule « chair ? Ainsi, mari et femme ne sont plus deux, mais une « seule chair ? Ce que Dieu donc a uni, que l'homme ne le « sépare point. Quant à Moïse, ce ne fut que pour ménager « la dureté de votre cœur, qu'il vous a permis de renvoyer « vos femmes ; MAIS, AU COMMENCEMENT, IL N'EN « FUT PAS AINSI : *Non legistis quia qui fecit hominem* « *ab initio, masculum et feminam fecit eos, et dixit :* « *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et ad-* « *hærebit uxori suæ, et erunt ambo in carne una. Itaque* « *jam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus con-* « *junxit, homo non separet... Ad duritiam cordis vestri* « *permisit Moyses dimittere uxores vestras.* AB INITIO « AUTEM NON FUIT SIC (*Matth.*, XIX). » Voilà donc, d'après l'oracle du Seigneur lui-même, le mariage institué dès l'origine du monde.

Il est dit aussi dans la *Genèse* qu'Adam, revenu de l'extase pendant laquelle Dieu avait formé Ève d'une de ses côtes, s'écria : « Voilà l'os de mes os et la chair de « ma chair : *Dixitque Adam : Hoc nunc os de ossibus meis* « *et caro de carne mea* (*Genes.*, II). » Et saint Paul nous a appris qu'en parlant ainsi, Adam a donné à entendre qu'il venait de savoir que son union avec Ève était un GRAND SACREMENT, figurant le mystère de l'union de Jésus-Christ avec

l'Église : *Propter quod relinquet homo patrem et matrem et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est; dico autem in Christo et in Ecclesia* (*Ephes.*, V). Et voilà aussi la révélation qui fut faite du sacrement du mariage au premier homme.

Enfin, il est dit, au même endroit de la *Genèse*, qu'ayant présenté à Adam la femme qu'il venait de tirer de son sein, et Adam l'ayant acceptée pour sa compagne et pris l'engagement de l'aimer comme sa propre chair, ses propres os, comme un autre lui-même, le même Dieu daigna bénir leur union et leur accorder la vertu de se reproduire et les grâces de leur nouvel état, en leur disant : « Croissez et multipliez-« vous, et remplissez la terre, et assujettissez-la à votre em-« pire : *Et ædificavit Dominus Deus costam quam tulerat « de Adam, in mulierem, et adduxit eam ad Adam, dixit-« que Adam* : *Hoc nunc os de ossibus meis*... (*Genèse*, II)... « *Benedixitque illis Deus, et ait : Crescite et multiplica-« mini, et replete terram et subjicite eam* (*Ibid.*, I). » Voilà donc les premiers époux consentant à cette union, et se promettant mutuellement une fidélité inviolable. Voilà donc Dieu consacrant lui-même ce premier mariage et le comblant de ses faveurs célestes. Voilà des *signes sensibles de la grâce*. Voilà un vrai sacrement, et le premier homme marié sous les yeux et en quelque sorte par le ministère de Dieu lui-même.

Il n'est pas moins certain que le sacrement de baptême ait été institué, au moins en figure ou promesse, dès l'origine du monde, et que le premier homme en reçut la révélation et même l'application, quant à ses effets.

Dans la circoncision, la grâce était conférée, par rapport à tous ses effets, mais d'une manière autre que dans le baptême. Car le baptême renferme la grâce par la vertu du

baptême lui-même, qu'il possède en tant qu'il est un instrument par lequel s'applique la passion de Jésus-Christ déjà accomplie. Mais, par la circoncision, la grâce n'était point conférée par la vertu de la circoncision elle-même, mais par la vertu de la foi dans la Passion du Seigneur, dont la circoncision était le signe qui la prédisait. Ainsi l'homme, recevant la circoncision, ne faisait que professer solennellement qu'il entendait accepter cette même foi, ou directement par lui-même s'il était adulte, ou par l'organe d'un autre homme s'il était enfant. C'est pourquoi l'Apôtre a dit qu'*Abraham reçut le signe de la circoncision comme le sceau de la justice de la foi;* c'est-à-dire parce que le mérite de la justice découlait de la foi, signifiée par la circoncision, et non par la circoncision signifiant la foi (1).

Il est dit, dans la Genèse, que « la terre, sortie à peine de « l'abîme du néant, était vide, stérile, enveloppée de ténè- « bres, et que l'Esprit de Dieu y planait sur les eaux. » Or, il est impossible de lire ce passage de l'histoire de la création sans penser à cet autre passage de l'histoire de la rédemption : « Si quelqu'un ne RENAIT de l'eau et du Saint-Es- « prit, il n'entrera pas dans le royaume des cieux (*Joan.*, I); » et sans voir, dans les paroles de Moïse qui nous représentent le monde matériel NAISSANT de l'Esprit-Saint et de l'eau,

---

(1) « Dicendum quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad om- « nes gratiæ effectus aliter, tamen quam in baptismo. Nam, in baptismo, conti- « netur gratia ex virtute ipsius baptismi quam habet in quantum est instrumen- « tum Passionis Christi jam perfectæ. In circumcisione autem conferebatur « gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei Passionis Christi, cu- « jus signum erat circumcisio. Ita scilicet quod homo qui accipiebat circumci- « sionem, profitebatur se suscipere talem fidem vel adultus per se, vel alius « per parentes. Unde apostolus dicit (*Rom.* IV) quod Abraham accepit signum « circumcisionis, signaculum justitiæ fidei, quia scilicet justitia erat ex fide « significata, non ex circumcisione significante (III p., q. 70, art. 4). »

la figure du monde spirituel RENAISSANT de l'Esprit-Saint et de l'eau du baptême, et Dieu fixant, promettant, dès ce moment, ce sacrement, et, en quelque sorte, l'instituant en figure et en prophétie. C'est l'opinion des anciens Pères, spécialement de Tertullien, dans son magnifique traité Du Baptême. C'est aussi la tradition et la foi de l'Église; car, dans la cérémonie de la *bénédiction des fonts baptismaux,* elle s'exprime en ces termes : « O Dieu dont, dans le commen-« cement même du monde, l'Esprit planait sur les eaux, afin « qu'il fût vrai que la nature des eaux a conçu, dès ce mo-« ment, la vertu de sanctifier l'homme, faites descendre « dans la plénitude de cette fontaine la vertu du Saint-Es-« prit qui féconde la substance de cette eau et lui confère « la vertu régénératrice; de manière qu'ici toutes les « taches des péchés soient effacées; que la nature humaine, « créée à votre image, rendue à la grandeur de son origine, « soit purgée de toutes les saletés de la vétusté, et que tout « homme, participant à ce sacrement de régénération, *re-« naisse* à l'enfance nouvelle de la vraie innocence (1). »

On vient de voir que le fait de *l'Esprit saint planant sur les eaux de la création*, ainsi que tout ce qui a précédé la formation de l'homme, n'a pu être connu que par la révélation que Dieu en fit au premier homme, et duquel l'ont appris les autres hommes. Or, on ne saurait admettre que Dieu ait révélé au premier des prophètes et des évangélistes,

(1) « Deus, cujus Spiritus super aquas, inter ipsa mundi primordia, ferebatur, « ut jam hanc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet : descendat « in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti totamque hujus aquæ sub-« stantiam regenerandi fecondet effectu. Hic omnium peccatorum maculæ « deleantur : hic natura ad imaginem tuam condita et ad honorem sui reformata « principii cunctis vetustatis squaloribus emundetur : ut omnis homo sacra-« mentum hoc regenerationis ingressus in veræ innocentiæ novam infantiam « renascatur (*Loc. cit.*). »

à Adam, ce fait merveilleux sans lui donner la connaissance du mystère du baptême, dont il était la prophétie et la figure. Comme donc, en lui faisant connaître qu'Ève venait d'être créée de son côté, Dieu révéla, en même temps, d'après S. Paul, qu'elle était la figure de l'Église, et l'instruisit du grand mystère de l'Église ; de même, en lui révélant que toute créature terrestre est *née* de l'Esprit-Saint et de l'eau de la création, il lui révéla que tout candidat du ciel devait *renaître* du Saint-Esprit et de l'eau de la rédemption. Ainsi, il lui manifesta le sacrement du baptême, ou le divin mystère de Dieu sanctifiant l'Église et la purifiant par *l'eau* dans la parole de la vie, *ut sanctificaret Ecclesiam mundans* LAVACRO AQUÆ IN *Verbo vitæ* (*Ephes.*, V).

Dieu fit plus encore à l'égard du premier homme. Non-seulement il institua en figure et en prophétie pour lui et pour sa race, et lui révéla ce même sacrement ; mais il le lui appliqua et lui en fit éprouver d'avance la divine efficacité.

Saint Augustin a dit : « Il ne faut pas croire qu'avant « l'institution de la circoncision les serviteurs de Dieu, qui « avaient la foi du divin Médiateur devant venir un jour « dans la chair de l'homme, n'eussent à leur disposition « aucun sacrement pour effacer le péché originel dans leurs « enfants, et de ce que l'Écriture ne dit pas ce que ce sacre- « ment était, il ne s'ensuit nullement qu'il n'ait pas été « connu et pratiqué (1). »

D'un autre côté il est certain, parce que l'Écriture nous le dit en toutes lettres, que la Sagesse éternelle retira Adam de l'abîme de son péché et en effaça la tache dans son

(1) « Non est credendum, ante datam circumcisionem famulis Dei, quando « quidem in eis manebat fides mediatoris in carne venturi, nullo sacramento eos « purgatos fuisse, quamvis, quid illud esset, Scriptura latere voluerit (*Contr.* « *Julian.*, V, 2). »

âme : *Sapientia eum qui primus creatus est, eduxit a delicto suo.* Si donc les anciens patriarches ne délivraient leurs enfants du péché originel qu'à l'aide d'un sacrement, à plus forte raison Adam lui-même, le premier de ces patriarches, n'a été qu'à l'aide d'un sacrement délivré de son propre péché. Ce sacrement ne fut pas la circoncision, qui n'a été instituée qu'au temps d'Abraham et pour sa descendance en particulier, et qui n'était pas pratiquée à l'égard des femmes, ou de la moitié du genre humain. Il a donc pu être une ablution, un bain sacré, dans l'eau mystérieuse de la fontaine du paradis terrestre.

Cette opinion n'est pas sans fondement. Dans la bénédiction des fonts baptismaux, le célébrant, plongeant la main dans l'eau, et la repoussant vers les *quatre* points cardinaux du monde, prononce ces paroles : « O créature de l'eau, je te bénis par le Dieu vivant qui te fit jaillir de la fontaine du paradis et t'ordonna de te diviser en *quatre* fleuves pour arroser toute la terre (1). »

Ainsi, dans la croyance de l'Église, Dieu n'a fait jaillir une fontaine au milieu du paradis terrestre et ne l'a divisée en quatre fleuves se dirigeant vers les quatre points cardinaux du monde, que pour figurer la fontaine du baptême qu'il devait un jour faire jaillir au milieu du vrai paradis terrestre de l'Église, afin de porter la fécondité de la grâce dans tous les points de la terre. Dieu aurait ainsi rendu encore plus sensible le grand mystère de la régénération du monde par le Saint-Esprit descendant dans l'eau, mystère ébauché déjà, dès les premiers instants de la création du monde, dans l'Esprit de Dieu planant sur les eaux. Dieu au-

---

(1) « Benedico te, creatura aquæ, per Deum vivum, qui te de paradisi fonte « manare fecit, et in quatuor fluminibus totam terram rigare præcepit. »

rait, en un mot, institué, en figure et en prophétie, le sacrement du baptême. Et si Dieu a ainsi institué, dès lors, la figure du baptême, il faut croire qu'il en a fait, dès lors aussi, l'application, et qu'Adam n'a été délivré de son péché que par le Saint-Esprit et par l'eau, ou par la foi dans le baptême de l'Église, dont le baptême, dans l'eau du paradis, a été la figure.

Enfin, des rabbins dont nous avons cité le témoignage dans la conférence sur la confession (*Raison philosophique*, etc., t. III), affirment que, chez les Juifs, même après l'institution de la circoncision, le vrai sacrement qui effaçait la tache originelle n'était pas la circoncision, mais l'*ablution dans l'eau sanctifiée*, et que, même de nos jours, en plusieurs endroits, les Juifs administrent cette espèce de baptême aux nouveau-nés des deux sexes. Or, où les Juifs auraient-ils puisé cette foi sublime dans l'efficacité de l'eau sanctifiée, pour effacer le péché originel, si ce n'est dans la tradition de l'ancienne synagogue? Et où l'ancienne synagogue aurait-elle, à son tour, appris cette doctrine et cette pratique, si ce n'est à l'aide de l'enseignement traditionnel des anciens patriarches, qui remonte jusqu'à Adam?

Cependant, il est possible que le péché originel ait été effacé de l'âme de son auteur par d'autres moyens que ce baptême dans les eaux du paradis. On verra tout à l'heure que le premier homme reçut immédiatement de Dieu, et en un seul instant, non-seulement toutes les grâces que les autres hommes reçoivent par divers sacrements, mais aussi toutes les connaissances que les mêmes hommes acquièrent, avec le laps de temps, par trois moyens différents : 1° par l'intellect agissant et se formant, lui, les idées ; 2° par le raisonnement ; et 3° par la tradition domestique et l'ensei-

gnement religieux. Adam a donc pu recevoir, par un seul et même rite sacré, par un seul et même sacrement, toute grâce : comme il connut par une seule et même révélation toute vérité, il a pu participer à toutes les grâces du baptême, rien que par la confession de son péché ou le sacrement de la pénitence que Dieu institua alors, en figure, et dont il appliqua d'avance, à ce premier coupable, les effets merveilleux.

Que la confession sacramentelle ait été établie, à cette occasion, c'est l'opinion des Pères et des Docteurs depuis Tertullien jusqu'à Bellarmin. Écoutons au moins ces deux témoins extrêmes de la tradition, qui, à quinze siècles de distance l'un de l'autre, ont rendu un éclatant hommage à la même vérité.

En rappelant cette interrogation que Dieu adressa au premier des hommes pécheurs : ADAM, OU ES-TU ? le célèbre docteur africain a dit : « Par ces paroles, Dieu voulut lui « faire entendre qu'il était dans la perdition, et voulut lui « offrir l'occasion de confesser spontanément son crime, et, « par là, de s'en relever. De même il demanda à Caïn : *Où « est ton frère?* C'est ainsi que nous ont été donnés d'avance « des exemples pour nous apprendre qu'il faut confesser les « péchés plutôt que de les nier (1)... » Dieu ne maudit pas Adam et Ève comme il maudit Caïn, qui refusa de se confesser. Les voilà donc, ces grands coupables, échappant à la malédiction, se relevant, et redevenant les candidats de la rédemption PAR LA CONFESSION (2). Ailleurs le même Père dit :

---

(1) « ADAM UBI ES? Id est : IN PERDITIONE ES. Ut Deus daret ei locum sponte « confitendi delictum et hoc nomine relevandi. Sicut de Cain sciscitatur : UBI-« NAM EST FRATER TUUS? atque ita nobis conderentur exempla confitendorum « potius delictorum quam negandorum (*Contr. Marcion.*, II, 24). »

(2) Tertul., *Contr. Marc.*, III, 29.

« C'est par la CONFESSION que le chef de la race humaine a « été pardonné de son offense contre le Seigneur. Après « avoir condamné l'homme, l'avoir chassé du paradis « et assujetti à la mort, Dieu revint à sa miséricorde. « Il déchira l'arrêt de ses premières colères, pardonna « solennellement, et fit le pacte de pardonner au re- « pentir de l'homme, qui est son image et son œuvre; il « établit et consacra, dès lors, par lui-même et en lui-même, « le RITE DE LA PÉNITENCE (1). »

Ainsi, selon Tertullien, Dieu exerça, à l'égard d'Adam, les fonctions du prêtre qui entend la confession, impose la pénitence et pardonne les péchés; et par là il inaugura, dès lors, il promit le sacrement du pardon.

Bellarmin a été encore plus formel et plus explicite.

« Nous voyons, a-t-il dit, la première figure de la con- « fession dans les chapitres III et IV de la Genèse, qui nous « apprend que Dieu *a exigé* une confession d'Adam et Ève, « et ensuite de Caïn. D'après ces textes la confession a été « exigée non pas seulement du cœur, mais encore de la « bouche; non pas seulement en général, mais aussi en « particulier, non pas seulement devant Dieu, mais aussi « devant son ministre : car l'interrogation fut faite par un « ange en forme humaine, comme le prouve la circonstance « qu'il se promenait dans le paradis. Nous entendons par là « qu'il y a une grande similitude entre cette confession et « celle qui se fait maintenant au prêtre qui est aussi l'ANGE « DU SEIGNEUR selon Malachie. En sorte que ce n'est pas sans « raison que l'une de ces confessions est appelée la figure « de l'autre (2). »

---

(1) « Stirpis humanæ et offensæ in Dominum princeps *ex homologesi* restitutus in paradisum suum (*De Pœnitent.*, XII). »

(2) « In his locis exigitur confessio non solum cordis, sed etiam oris; nec so-

Il n'est pas moins évident par l'Écriture, que Dieu a révélé au premier homme le grand mystère de l'Eucharistie, comme sacrifice et comme sacrement, et lui en a appliqué les fruits.

En tant que sacrifice, l'Eucharistie est l'immolation mystique de l'Agneau divin, Jésus-Christ, pour la gloire de Dieu et la rémission des péchés. En tant que sacrement, il est la nourriture de l'âme, le pain de vie et le gage de salut.

L'Eucharistie est le plus noble, le plus auguste, le plus grand des sacrements; c'est pourquoi on l'appelle tout simplement LE SACREMENT, c'est-à-dire le sacrement par excellence, le sacrement suprême auquel sont subordonnés tous les autres sacrements, et qui en est en quelque sorte le cachet, le but et le perfectionnement.

Il faut distinguer deux choses dans ce sacrement, savoir le sacrement lui-même et l'objet du sacrement. L'objet du sacrement est l'unité du corps mystique, ou de tous les vrais chrétiens formant un seul corps moral en Jésus-Christ, unité hors de laquelle il n'y a de salut pour personne. Or, l'objet d'un sacrement peut être atteint avant la réception, par le désir sincère de recevoir le même sacrement. Par conséquent, avant même de recevoir l'Eucharistie, l'homme peut bien obtenir le salut que ce sacrement produit, par le vœu de le recevoir: comme on peut recevoir les grâces du baptême, avant le baptême, en vertu du vœu du baptême. Par

---

« lum in genere, sed etiam in specie, nec tantum coram Deo, sed etiam coram « ejus ministro. Nam interrogatio ista facta est per angelum in forma humana « apparentem. Ex quo intelligimus magnam fuisse similitudinem inter illam « confessionem et eam quæ nunc fit sacerdoti; qui etiam angelus Domini est, « teste Malachia (*Cap.*, II) : ut non sine causa dicatur fuisse illa figura alterius « (*De Pœnitentia*, lib. III, c. IV). »

le baptême l'Église ordonne, dispose ou rend apte l'homme à recevoir l'Eucharistie. Par conséquent, par cela même qu'un enfant est baptisé, il est ordonné, disposé, rendu apte par l'Église à la perception de l'Eucharistie ; et de même que l'enfant croit en vertu de la foi de l'Église, de même il désire l'Eucharistie par l'intention et le vœu de l'Église, et par conséquent il perçoit l'objet de la communion (sans communier...) Ainsi l'homme peut bien être changé en Jésus-Christ en vertu du désir de son esprit, même sans recevoir physiquement ce sacrement (1).

L'Eucharistie est, en même temps, un vrai sacrifice ou l'acte suprême du culte à l'égard de Dieu, et un vrai sacrement proprement dit pour le complément du salut de l'homme. Or, le premier homme non-seulement l'a connu, ainsi que nous allons voir, mais en a éprouvé les effets sous ce double rapport.

Le sacrifice se définit généralement : l'offrande d'une chose extérieure et sensible que le prêtre, légitimement ordonné, fait à Dieu, et par laquelle la chose offerte est changée en une autre, ou est détruite, et tout cela afin de signifier que la créature raisonnable reconnaît le domaine absolu de Dieu sur elle et s'y assujettit, et afin de rendre

---

(1) « In hoc sacramento duo est considerare, scilicet : ipsum sacramentum et « res sacramenti. Res hujus sacramenti est unitas corporis mystici sine qua non « potest esse salus. Res autem hujus sacramenti potest esse ante perceptionem « sacramenti ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem hu- « jus sacramenti potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacra- « mentum, sicut ante baptismum ex voto baptismi. Per baptismum ordinatur « homo ad Eucharistiam, per Ecclesiam, et ideo hoc ipso quod pueri baptizan- « tur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam, et sicut ex fide Ecclesiæ cre- « dunt, sic ex intentione Ecclesiæ desiderant Eucharistiam, et per consequens « recipiunt rem sacramenti ipsius... Potest autem quis in Christum mutari « voto mentis etiam sine hujus sacramenti perceptione (III p., q. 13, art. 3). »

par ce rite, au Dieu Très-Haut, le culte suprême d'adoration et de latrie qui lui est dû.

Pour bien comprendre le dogme du sacrifice, il faut se souvenir de deux vérités auxquelles on ne fait pas toujours assez attention, et qui ne sont pas moins très-certaines et de la plus haute importance. La première est que l'homme n'a pu, par ses seules facultés, s'élever à la croyance de pouvoir rendre au Dieu esprit, au Dieu tout-puissant et éternel, le culte qui lui est propre par l'offrande des choses matérielles et sensibles; une telle croyance est au-dessus de la raison, et n'a pu être inventée par la raison. L'idée transcendante, immense, infinie du sacrifice, n'a donc pu germer d'elle-même dans l'esprit de l'homme; mais elle y a été semée, comme toute autre vérité positive, par le SEMEUR céleste, qui, dès le premier instant de la création, sortit, en quelque sorte, de lui-même et sema la semence divine de la vérité dans les intelligences qu'il venait de tirer du néant: *Exiit qui seminat seminare semen suum* (*Matth.*). En un mot, l'idée du sacrifice n'est pas une invention, une création humaine, mais une pensée, une révélation divine.

La seconde vérité qu'il faut rappeler ici, c'est que, comme nous l'avons démontré ailleurs (RAISON PHILOSOPHIQUE, Confér., t. I), nulle *créature*, quelle que soit sa noblesse, sa grandeur, sa pureté, sa perfection, ne peut jamais, *par elle-même,* attirer sur elle le regard du Créateur, fixer ses complaisances ni rien faire qui lui soit agréable, l'infini ne pouvant jamais trouver dans le fini rien qui lui convienne, et qui soit digne de lui. La créature, quelle qu'elle soit, ne peut rien faire, rien offrir de semblable, à moins que Dieu lui-même ne lui communique quelque chose de divin, ne l'enveloppe dans une atmosphère divine, ne l'habille de la robe divine, de la

grâce sanctifiante, de cette *robe nuptiale*, sans laquelle personne ne peut être admis à s'asseoir au festin céleste (*Matth.*); de cette tunique formée des peaux de l'Agneau divin, des mérites de Jésus-Christ, tunique précieuse dont, comme on vient de le voir, Dieu lui-même daigna revêtir le premier homme, et dont saint Paul nous exhorte avec tant d'insistance à nous couvrir, afin de paraître devant Dieu de manière à être agréable à ses yeux: *Induimini Dominum Jesum Christum.*

Or, il est dit, dans la Genèse, que la première pensée des deux premiers enfants d'Adam, à peine adultes, fut de faire à Dieu des sacrifices; que, dans sa qualité particulière d'agriculteur, Caïn offrait en l'honneur de Dieu les *produits de la terre*, ou, selon tout le contexte de l'Écriture elle-même, le pain et le vin, ces *produits* du blé et du raisin, les premiers, les plus substantiels des *fruits* de la terre, ou les fruits de la terre par excellence; et que, dans sa spécialité de *berger de brebis*, Abel sacrifiait au Seigneur les premiers-nés de son troupeau, ou la vie et la chair des aînés de ses agneaux: «Heva concepit et peperit Caïn... rursumque peperit fratrem *ejus Abel. Fuit autem Abel pastor ovium, et Caïn agricola.* Factum est autem, post multos dies, ut offerret Caïn de fructibus terræ munera Deo. Abel quoque obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum. (*Gen.*, IV.)»

Ce n'est donc que d'Adam leur père, et ce n'est que de lui que ses premiers enfants apprirent à offrir un sacrifice à Dieu: Abel, des agneaux, pour figurer par ce moyen, en attendant qu'il pût le représenter encore mieux par sa propre mort, le sacrifice sanglant du Messie; et Caïn, du pain et du vin, pour représenter le sacrifice mystique des autels.

On lit, il est vrai, dans la Genèse que « Noé, étant agri-« culteur, commença à cultiver la terre et planta la vigne : « *Cœpitque Noë, vir agricola, exercere terram, et planta-« vit vineam* (*Genes.*, IX). » Mais, comme de ce qu'il est dit dans ce passage que *Noé commença à cultiver la terre*, il ne s'ensuit pas que la terre n'ait pas été cultivée avant le déluge ; de même, de ce qu'il est dit au même endroit : *Et il planta la vigne*, il ne s'ensuit pas qu'il n'y eût pas de vigne avant la même époque. Car, demande un grand interprète, où Noé aurait-il pris la semence de la vigne *pour la planter*, si elle n'eût existé nulle part? *Vinea ante diluvium fuit, unde enim alias habuisset Noë?* (A Lapide *in IX Genes.*)

Ainsi par les mots : *Noé,* ÉTANT AGRICULTEUR, *commença à cultiver la terre, et planta la vigne*, et qui sont à peu près les mêmes que ceux-ci : *Caïn,* ÉTANT AGRICULTEUR, *fit au Seigneur des offrandes des fruits de la terre,* l'Écriture paraît vouloir dire que Noé *reprit* la culture de la terre, et fit des offrandes de ses fruits, et du vin en particulier, au Seigneur ; que cette culture et ces offrandes, commencées par Caïn, et interrompues par le déluge, avaient été, depuis Noé, continuées dans la descendance de Sem. Car longtemps avant l'établissement des sacrifices de la loi de Moïse, on rencontre celui de Melchisédech, roi de Salem, dont l'Écriture dit qu'il bénit Abraham, et qu'il était le grand prêtre du DIEU TRÈS-HAUT, ou le prêtre par excellence, par la simple raison qu'il offrait à Dieu *le pain et le vin*, ou le sacrifice par excellence : *At vero Melchisedech, rex Salem, proferens panem et vinum; erat enim sacerdos Dei altissimi, et benedixit ei* (*Genes.*, XIV).

On ne saurait admettre non plus que par ces mots : *Il planta la vigne*, l'Écriture ait voulu dire qu'ayant existé dès le commencement à l'état sauvage, la vigne ne *com-*

mença d'être cultivée que par Noé, de manière à produire un fruit aussi agréable que salubre, et que la première idée de presser le raisin et de fabriquer le vin n'ait appartenu qu'à Noé. Jamais une pareille idée ne se serait présentée à l'esprit de ce patriarche, si quelqu'un ne la lui avait apprise. Il est possible qu'avant le cataclysme les hommes n'aient pas fait usage du vin ; mais il n'est pas possible qu'ils n'en aient pas eu la moindre idée. A plus forte raison il est impossible d'admettre qu'Adam, à qui Dieu avait révélé les plus grands mystères de la nature en même temps que les plus grands mystères de la grâce, la vertu des plantes en même temps que la nature des animaux, ait ignoré le VIN QUI, d'après l'Écriture, réjouit Dieu et les hommes : *Et vinum quod lætificat Deum et homines* (*Judic.*, IX), c'est-à-dire le grand mystère de l'Eucharistie, dans lequel le sang précieux du Christ réjouit vraiment Dieu par la plus grande gloire qu'il lui rend, et les hommes par le salut qu'il leur procure.

Il faut croire aussi que la consécration du prêtre ou le sacrement de l'Ordre a été, du moins en figure, connu et pratiqué au premier âge du monde. Melchisédech, qui vécut tant de siècles avant l'institution du sacerdoce d'Aaron, est appelé dans l'Écriture le PRÊTRE DU DIEU TRÈS-HAUT (*Genes.*, XIV). Or, si chez les peuples étrangers à la race d'Abraham, mais qui adoraient le vrai Dieu, il y eut, même avant la loi, des prêtres, il faut admettre, dit saint Thomas, qu'il y avait un sacerdoce aussi, c'est-à-dire un sacrement de l'Ordre, qui par une détermination humaine était conféré aux premiers-nés (1). Mais de ce que les anciens pa-

(1) « Sacerdotium erat ante legem, apud colentes Deum secundum humanam

triarches avaient, de *leur propre mouvement*, conféré aux premiers-nés la dignité sacerdotale (1), « on aurait tort, ajoute « le Docteur angélique, de conclure que le sacerdoce ait « été une institution purement humaine. Car il y eut, « même avant la loi, des hommes extraordinaires, remplis « de l'esprit prophétique, et il *faut croire* que ces person- « nages, tout en ayant établi comme une loi privée un « culte déterminé de Dieu, ne l'ont pas moins établi en « vertu d'un instinct divin (une révélation). C'est pourquoi « cette manière d'honorer Dieu était en même temps en « parfaite harmonie avec le culte intérieur (avec la foi du « cœur) et servait admirablement à signifier les mystères « du Christ, quoique ces mystères fussent encore figurés « par d'autres faits de leur vie (2). »

Ainsi, d'après l'opinion de tous les Pères de l'Église, fondée sur l'autorité de l'Écriture, et particulièrement de saint Paul, le mystère de l'Incarnation du Verbe a produit, comme s'exprime saint Léon, à l'égard des Justes de l'Ancien Testament qui le croyaient comme devant s'accomplir dans l'avenir, les mêmes effets qu'il produit maintenant à l'égard des Justes du Nouveau Testament, qui croient ce même mystère déjà accompli dans le passé : *Verbi Incarnatio hoc contulit facienda, quod facta.* Une seule et même

---

« determinationem, qua hanc dignitatem primogenitis tribuebant (1ª 2æ, q. 103, « art. 11). »

(1) « Tradunt Hebræi primogenitos functos officio sacerdotum habuisse vesti- « mentum sacerdotale, quo induti victimas offerebant, antequam Aaron in sa- « cerdotem eligeretur (*Quæst. Hebr.*) »

(2) « Quia ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pol- « lentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata « lege, moverentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conve- « niens esset interiori cultui et etiam conduceret ad significandum Christi « mysteria quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta (*Ibid.*). »

foi, parce que les mystères qui en sont l'objet, prédits par les prophètes ou prêchés par les apôtres, sont les mêmes, a réuni à Jésus-Christ et sanctifié les Justes de tous les temps et de tous les lieux : *Quod prædicarunt apostoli, annuntiaverunt prophetæ. Una fides justificat universorum temporum Sanctos.* En sorte qu'on ne peut dire que l'Incarnation soit arrivée trop tard, puisque, ayant été toujours crue, elle a été toujours efficace : *Nec sero est impletum, quod semper est creditum.*

C'est ce grand et important mystère de la perpétuité de la religion chrétienne, toujours une et toujours la même, dans les temps qui ont précédé et dans ceux qui ont suivi la venue du Messie, c'est ce mystère délicieux et consolant de tous les Justes de l'ancien temps et du temps nouveau, réunis toujours dans la confession de la même foi au même médiateur divin, Jésus-Christ, comme centre unique du salut de l'univers, qui nous a été représenté d'une manière sensible dans le récit de l'entrée triomphale de Jésus-Christ dans Jérusalem. Car l'évangéliste saint Marc a fait remarquer que la foule qui prit part à ce triomphe du Fils de Dieu fait homme était divisée en deux peuples, dont l'un précédait et l'autre suivait le Seigneur, et que ces deux peuples, ou plutôt ces deux portions du même peuple, distinctes seulement par la place qu'elles occupaient, mais unies par le cœur et animées d'un même enthousiasme de foi et d'amour, chantaient le même cantique HOSANNA : *Et qui præibant et qui sequebantur, clamabant, dicentes* HOSANNA (*Marc.*, XI, 9). Or, la foule qui, dans cette circonstance, précédait le Seigneur, signifiait, dit saint Jérôme, citant Origène, les Justes de l'ancienne alliance ; la foule qui suivait indiquait les Justes de l'alliance nouvelle ; et quoique les uns aient précédé, les autres suivi la naissance

du Christ et la prédication de l'Évangile, cependant les uns et les autres ont cru en lui avec la même foi, ont espéré en lui avec la même espérance, l'ont aimé avec le même amour, et l'ont confessé et proclamé également le seul et vrai Sauveur du monde : *Turbæ quæ præcedunt et quæ sequuntur, utrumque populum ostendunt eorum qui ante et post Evangelium Domini crediderunt*, *et consona Jesum confessionis voce laudarunt* (*Comment. in Matth.*).

Donc la vraie religion, toujours une et toujours la même, date dès l'origine du monde, est née avec le monde, est aussi ancienne que le monde.

Donc la foi explicite du mystère de l'Incarnation n'est point possible, dit saint Thomas, sans la foi du mystère de la Trinité, parce que le mystère de l'Incarnation n'est que le mystère du *Fils* de Dieu, qui, conçu du Saint-Esprit, a pris la chair de l'homme, et qui, par la grâce de ce même Esprit-Saint, a renouvelé le monde ; c'est-à-dire que le mystère de l'Incarnation suppose Dieu un en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et ces deux mystères se connaissant et s'expliquant l'un par l'autre, on doit les croire tous les deux avec la même foi. Si donc le mystère de l'Incarnation fut, avant la venue du Christ, connu et cru explicitement par les hommes privilégiés (*majores*), et implicitement et sous un voile par le reste des hommes, il en a été absolument de même du mystère de la Trinité (1) à l'ori-

---

(1) « Mysterium Incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis quia in mysterio Incarnationis Christi hoc continetur quod Filius Dei « carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit et « iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit. Et ideo eodem modo quo « mysterium Incarnationis Christi, ante Christum fuit explicite creditum a « majoribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus; ita etiam et « mysterium Trinitatis (2^a $2^{æ}$, q. 2, art. 8). »

gine du monde. Ces mystères étaient renfermés dans la foi des majeurs, tandis que, depuis la venue du Christ, ils se trouvent dans la foi de tout le monde, puisque Jésus-Christ et ses apôtres l'ont manifesté à tout le monde (1). Mais ils n'en étaient pas moins clairement connus et crus d'une foi explicite par un petit nombre d'hommes qu'ils ne le sont à présent par tous les chrétiens, et le christianisme est aussi ancien dans le monde que le monde lui-même.

« Ainsi donc, reprend saint Thomas, après le péché, le mystère de l'Incarnation a été connu et cru d'une foi explicite par les premiers hommes, non-seulement comme le mystère de l'union de la nature divine avec la nature humaine, mais encore comme le mystère de la passion, de la mort, de la résurrection, par lequel le Fils de Dieu devait délivrer le genre humain du péché et de la mort éternelle. La preuve sans réplique de l'existence d'une pareille foi dans l'humanité entière se trouve dans les sacrifices que, à commencer par Abel, avant la loi de Moïse comme pendant cette loi, les hommes ont offerts toujours et partout, et par lesquels ils ne faisaient que figurer d'avance le grand sacrifice de Jésus-Christ. Car ces sacrifices n'étaient évidemment que des figures de la Passion du Seigneur. Comment donc les hommes auraient-ils offert de ces sacrifices figuratifs, prophétiques de cette Passion, s'ils n'en avaient pas connu le mystère? Seulement la signification complète et parfaite de ces sacrifices n'était le partage que des chefs, des patriarches, des prophètes; quant au peuple, il n'en avait qu'une connaissance voilée; il savait seulement que ces sacrifices avaient été ordonnés par Dieu lui-même, et

(1) « Ante Christi adventum, fides Trinitatis erat occulta in fide majorum; « sed per Christum manifestata est mundo per apostolos (2ª 2æ, q. 2, art. 8). »

se rapportaient au Messie qui devait venir. C'est ainsi que même le peuple avait la foi implicite dans la vertu de la rédemption future (1). »

Mais, depuis la grande révélation de la grâce de l'Évangile, non-seulement les chefs, les prêtres, les pontifes, les docteurs, mais les gens du peuple aussi doivent avoir la foi explicite des mystères de Jésus-Christ, au moins quant à ceux qui sont communément solennisés dans l'Église et proposés comme articles de foi à la croyance de tout le monde. Quant à certaines considérations scientifiques et subtiles touchant les mêmes articles, la foi plus ou moins explicite n'est demandée qu'à certaines personnes, selon l'état et la dignité qu'elles occupent dans l'Église (2).

Quant aux histoires figuratives que nous avons rapportées, il faut, pour en comprendre la valeur, se rappeler la doctrine catholique concernant les différents sens de la Bible. Parmi ces sens, les principaux sont le sens *littéral* et le sens *allégorique*, c'est-à-dire prophétique et mystérieux. Les Origénistes, suivis par bien des docteurs protestants de nos jours, ont nié le premier de ces deux sens. Les

(1) « Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Incarnationis « Christi, non solum quantum ad Incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem quibus humanum genus a peccato et morte liberaretur. Aliter autem non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege quorum quidem sacrificiorum significationem explicite majores cognoscebant, minores autem sub velamine illorum « sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita, de Christo venturo quodammodo habebant velatam cognitionem (2ª 2æ, q. 2, art. 7). »

(2) « Post tempus autem gratiæ revelatæ, tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi; præcipue quantum ad « ea quæ communiter in Ecclesia solemnisantur et publica proponuntur sicut « sunt articuli Incarnationis de quibus supra dictum est. Alias autem subtiles « considerationes circa Incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus « explicite credere, secundum quod convenit statui et officio uniuscujusque « (2ª 2æ, q. 2, art. 7). »

Manichéens et tous les incrédules et les matérialistes de ces derniers temps en ont voulu au second. Pour ceux-là, les histoires de la Bible n'ont rien d'historique ; mais ce sont des poésies ou un recueil de mythes, de fables, d'allégories, de paraboles, inspirés par le Saint-Esprit pour figurer et prédire de grands et profonds mystères. Pour ceux-ci, au contraire, les mêmes histoires n'ont rien de mystérieux, de prophétique ; elles ne sont que de la prose, assaisonnée des exagérations de l'imagination orientale, et ne forment ni plus ni moins que l'histoire d'un peuple, comme s'en sont créé tous les peuples, dans l'intérêt de leur vanité. Ainsi l'école d'Origène ôte à la Bible toute sa base, toute sa réalité humaine, et en fait un livre tout divin ; l'école de Manès lui refuse toute inspiration, toutes pensées divines, et n'en fait qu'un livre purement humain.

La vérité touchant la partie historique de la Bible se trouve dans un juste milieu entre ces deux opinions extrêmes, entre ces deux graves erreurs, qui, par deux voies différentes, tendent à détruire l'autorité des LIVRES SAINTS.

C'est même là le caractère particulier de la BIBLE, mot grec qui signifie LE LIVRE ou *le livre par excellence, le livre unique*, et qui ne convient qu'à l'ÉCRITURE. Car tandis que, dans les autres livres, si les faits sont historiques, ils n'ont rien d'allégorique et de mystérieux ; et, s'ils ne sont pas des allégories et des paraboles, ils n'ont rien d'historique ; la BIBLE est le *seul livre* dont les faits qui y sont rapportés sont en même temps historiquement vrais et mystérieusement prophétiques, et dont ni la vérité historique n'empêche le fait de représenter ou de prédire un grand mystère ; ni le mystère que le fait représente ou prédit n'altère en rien la vérité historique qui en est le fondement et la base. C'est le seul LIVRE *théandrique* ou *humano-divin*, comme Jésus-

Christ, qui en est la fin et le but, *finis legis Christus*, est un personnage théandrique ou HOMME-DIEU. C'est le seul LIVRE dans lequel la réalité de l'action humaine ne détruit pas l'intervention d'en haut, l'inspiration divine, et l'intervention d'en haut et l'inspiration divine rehaussent l'importance du récit humain, et lui donnent un intérêt religieux et dogmatique.

Tout ce qui est raconté dans ce Livre sur la vie des anciens patriarches, sur les prodiges de Moïse et des prophètes, sur l'origine et les vicissitudes du peuple hébreu et du trône de Juda, est la pure et exacte vérité historique. Mais comme ces faits n'ont été inspirés, ou disposés, ou permis que dans un dessein tout particulier de la Providence, afin que dans l'histoire du passé se trouve tracée celle de l'avenir ; dans leur réalité historique, ces faits sont aussi de vraies prophéties, ce qui a fait dire à saint Augustin que, si on les prend seulement dans la matérialité du sens littéral, ils ne sont que peu ou nullement édifiants : *Si hoc tantum volumus intelligere, quod sonat littera, parvam aut nullam de divinis lectionibus capiemus utilitatem.* C'est là, ajoute le même Père, un récit particulier dont chaque mot renferme un mystère, et le tout cache un sens tout prophétique sous le voile de l'allégorie : *Quæ ibi facta atque conscripta sunt gravidata sensibus et velata tegminibus* (*De Civitat. Dei*, X, 2). Et le plus grand des interprètes modernes a dit que ce récit ne se trouve pas dans les livres saints, à cause de ses circonstances historiques, mais bien à cause du grand mystère dont il est la figure et la prophétie ; car il est évident par tout le contexte que dans ce récit le sens mystérieux et prophétique l'emporte sur le sens littéral, et que c'est le premier de ces deux sens que le Saint-Esprit a eu particulièrement en vue en inspirant à l'écrivain sacré d'en perpétuer

la mémoire dans l'Écriture : *Sensus ille amicus litterali hic prævalet, magisque quam litteralis fuit a Spiritu sancto intentus* (*A Lapide, in IX Genes.*).

On ne saurait donc trop répéter ce que disent unanimement les Pères de l'Église et saint Augustin en particulier.

Le peuple juif fut un peuple prophétique, son règne fut aussi un règne prophétique, et la vie des patriarches n'a été qu'une série de prophéties : *Prophetica gens, propheticum regnum ; etiam patriarcharum vita prophetica fuit.* Ainsi, tout ce que nous lisons de la vie des anciens patriarches, de l'origine, des prodiges de Moïse et des prophètes et des vicissitudes du peuple hébreu et du trône d'Israël, a vraiment, réellement eu lieu comme il est dit ; mais tout cela n'a été ou inspiré, ou disposé, ou permis, que dans un dessein particulier de la Providence, afin que, dans l'histoire *véritable* du passé, se trouve la prédiction de l'avenir ; donc ces faits, dans leur réalité historique, sont de vraies prophéties. Car Dieu ne s'est pas contenté de faire prédire par les paroles des prophètes proprement dits les mystères de Jésus-Christ et de l'Église, il a voulu les faire prédire et les mettre en action par les faits des patriarches. Ce qui a fait dire à S. Augustin : « Après nous avoir appris que Noé *planta la vigne,* l'Écriture a ajouté : ET, BUVANT LE VIN, IL S'ENIVRA ET S'ENDORMIT NU DANS SON TABERNACLE : *Bibensque vinum, inebriatus est, et nudus jacuit in tabernaculo suo* (*Genes.*, IX). Gardons-nous bien de prendre ces mots dans toute la rigueur de la lettre. Ce serait faire un ivrogne ou un imbécile du second chef du genre humain, dont l'Écriture sainte ne tarit pas de célébrer l'élévation de l'intelligence, la pureté de la foi, la grandeur de la sainteté, et le zèle de la justice. »

Avant saint Augustin, saint Paul, le premier et le plus grand des interprètes infaillibles des livres saints, s'était ainsi exprimé : «Ce qui est dit dans l'Écriture est arrivé aux Israélites, et, tout en leur étant vraiment arrivé, ne leur est arrivé ainsi que pour figurer ce qui nous arrive à nous-mêmes : *Hæc autem in figura facta sunt nostri* (I *Corinth.*, X). » Ainsi leur passage miraculeux par la mer Rouge figura notre baptême ; la manne qui leur pleuvait du ciel fut l'emblème du pain spirituel, du *pain du ciel* de l'Eucharistie. La pierre dont Moïse fit jaillir l'eau dans le désert, l'eau qui les désaltérait, fut la prophétie de l'eau de la grâce qui devait jaillir de la vraie pierre angulaire, le Christ, et à laquelle boirait le peuple chrétien, pendant son voyage à travers le désert de cette vie : *Patres nostri omnes mare transierunt et in Moyse baptizati sunt in nube et in mari. Omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt ; et omnes eumdem potum spiritualem biberunt ; bibebant autem de spirituali consequente eos petra, petra autem erat Christus* (*Ibid.*).

Rien n'est plus authentique que l'histoire des deux femmes d'Abraham, Sara et Agar, et de leurs fils, Isaac et Ismaël. Après quatre mille ans, le souvenir en est encore vivant dans les traditions et dans les histoires de tous les peuples de l'Orient. Cependant, le même apôtre nous apprend que cette histoire ne se trouve rapportée dans les livres saints que pour présenter, sous des formes allégoriques, les deux Testaments, l'*Ancien,* ou le pacte de la servitude, figuré dans la personne de la servante Agar, et le *Nouveau*, ou le pacte de la liberté, symbolisé dans la personne libre, Sara, et indiquant de loin l'Église, devant descendre du ciel et devenir notre mère : *Scriptum est quod Abraham habuit duos filios, unum de ancilla, alterum de libera. Hæc*

sunt per allegoriam dicta : hæc enim sunt duo Testamenta, unum in servitutem generans quæ est Agar, illa autem quæ sursum est Hierusalem, libera est, quæ est mater nostra (*Galat.*, IV).

Remarquons ici que si un autre interprète que saint Paul s'était ainsi exprimé, on ne manquerait pas de dire qu'il aurait tiré par les cheveux un tel sens prophétique de ce récit de la Bible. Il en serait de même si un autre interprète que l'Apôtre inspiré avait dit que le premier Adam, encore innocent, fut le type, le modèle en petit, en miniature du grand personnage de l'Adam second, Jésus-Christ, *Adam primus qui est forma futuri* (*Rom.*), que la voix du sang d'Abel demandant vengeance contre son assassin n'a figuré que la voix du sang du Sauveur du monde demandant miséricorde en faveur de ses bourreaux (*Hebr.*); que les sacrifices et les victimes de l'ancienne loi n'étaient que des symboles du grand sacrifice et de l'auguste victime du Messie, seuls capables d'effacer le péché. A plus forte raison il en serait de même, si un autre que le Fils de Dieu lui-même avait dit que le serpent d'airain de Moïse attaché à une perche, exposé à la vue du peuple hébreu, le guérissant des morsures empoisonnées des serpents et dirigeant sa marche à travers le désert, jusqu'à son arrivée dans la *Terre de promission*, n'était que la prophétie sensible du grand mystère de l'Homme-Dieu, attaché à la croix, offert continuellement aux regards, à la foi du peuple chrétien, le guérissant des blessures des serpents infernaux, dirigeant sa marche à travers le désert de ce monde et récompensant sa foi par la possession de la vraie *Terre de promission*, le salut éternel : *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in eum, non pereat sed habeat vitam æternam*

(*Joan.*, III, 14). Cependant rien n'est plus vrai ni plus exact que les interprétations de ces passages de la Bible, données par la Bible elle-même.

Il est vrai qu'on ne trouve que quelques traits de l'Ancien Testament ainsi expliqués dans le Nouveau. Mais ces explications, en petit nombre, sont plus que suffisantes, dit saint Augustin, pour nous donner la vraie intelligence de toute la Bible. Elles nous en apprennent le sens littéral, historique, allégorique et prophétique. Elles nous apprennent que, comme l'a dit Jésus-Christ de lui-même, Moïse a écrit de lui; que les cinq premiers livres de la Bible tout entiers écrits par Moïse, LA LOI, ont trait à la personne du Messie, aussi bien que les livres des Prophètes proprement dits, et de David en particulier: *Necesse est impleri omnia quæ scripta sunt in Lege Moysi et Prophetis et Psalmis de me.* (*Luc.*, XXIV.)

Telles furent donc les connaissances universelles qu'Adam *reçut* de Dieu lui-même, avec le pouvoir et le devoir de les transmettre à ses descendants. La philosophie traditionnelle peut-elle avoir une origine plus ancienne et plus noble?

LA

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

PREMIÈRE PARTIE.

SAINT AUGUSTIN.

INTRODUCTION.

LES TROIS PLUS GRANDS GÉNIES DU MONDE.

§ 1. *Dieu est l'auteur de toute science.* — *Saint Paul, saint Augustin et saint Thomas forment une merveilleuse trinité humaine.* — *Tableau comparatif de la grandeur de leur génie et de leur portée scientifique.* — *Importance de leurs travaux.* — *Comment ont-ils été appréciés par le semi-rationalisme?* — *La philosophie de saint Augustin, sujet de la première partie de cet ouvrage.*

La science n'est que la connaissance des êtres, principalement par rapport à leurs causes : *Cognitio rerum per causas.*

Or le Dieu souverain auteur des êtres est aussi la source première de toute connaissance, touchant leur origine, leur nature, leur manière d'exister, leur but final, leurs relations mutuelles et leurs harmonies. C'est pourquoi il est dit dans l'Écriture sainte : Le Seigneur est le Dieu de toute science, car c'est de lui que descend toute pensée, qui retourne à lui comme un hymne de gloire et d'actions de grâces : *Deus scientiarum Dominus est; ipsi præparantur cogitationes* (I *Reg.*, II, 3).

Cette économie s'accomplit spécialement par rapport à la science des sciences, à la science par excellence, à la science absolue et certaine, à la première, à la plus importante, à la plus nécessaire de toutes les sciences : la science de la vraie religion.

Aussi c'est Dieu, et ce n'est que lui seul, qui, à trois époques différentes, a formé les trois hommes éminents, les trois plus grands prodiges de la science, prodiges dans lesquels se personnifie toute la science chrétienne. C'est lui qui en a fait une espèce de trinité humaine qui surpasse en grandeur, en sublimité, en gloire, tout ce qui n'est pas la Trinité divine. Ces trois hommes sont saint Paul, saint Augustin et saint Thomas, les plus sublimes génies du monde, les individus les plus extraordinaires, les esprits les plus élevés de l'espèce humaine, même au point de vue de la grandeur naturelle de leur intelligence ; et, par conséquent, les premières, les vraies gloires, non-seulement du christianisme, qui les a perfectionnés, mais encore de l'humanité, qui les a produits. Ce sont trois hommes distincts, sans doute, qui ont vécu à plusieurs siècles de distance l'un de l'autre : cependant, comme c'est la même vérité de Dieu qui se communique à eux et se manifeste par eux en différentes manières ; comme c'est en cette vérité qu'ils ont puisé tout ce qu'ils ont été ; comme c'est le même désir qui les anime, le désir d'éclairer l'univers, on les dirait presque un même esprit, une même pensée, un même sentiment, une même nature, un même homme. Saint Paul a engendré saint Augustin, et saint Thomas, s'étant formé sur saint Paul et sur saint Augustin, les harmonise, les termine et les complète.

Saint Paul, ayant transporté sur la terre la vérité divine qu'il avait rencontrée au ciel, dans ses communications directes avec l'éternelle Sagesse, avec le Verbe de Dieu lui-même, a posé les fondements de la science chrétienne, où se résume toute science et toute vérité ; saint Augustin en a étalé toute la magnificence et toute la grandeur ; saint Thomas en a indiqué toutes les raisons et toute la solidité.

Saint Paul a précisé le dogme chrétien de l'Évangile, saint Augustin l'a développé, saint Thomas l'a démontré.

Dans saint Paul la foi rayonne d'une manière toute divine ;

dans saint Augustin elle apparaît ornée de toutes les richesses de l'éloquence, de tous les charmes de la poésie ; dans saint Thomas elle se trouve consolidée, toujours davantage, de toutes les forces de la raison.

Saint Paul a été l'apôtre par excellence, saint Augustin le théologien par excellence, saint Thomas le philosophe par excellence de la vraie religion.

A l'aide de leur immense génie, éclairé par la lumière, rehaussé par la grâce de la foi, ces trois hommes ont, d'une manière différente, il est vrai, vu, compris, expliqué tout ce qu'il est donné à de simples mortels de voir, de comprendre et d'expliquer. Saint Paul seul, parmi eux, est infaillible, car lui seul est, parmi eux, HAGIOGRAPHE, ou auteur écrivant sous la dictée du Saint-Esprit. Mais cela ne les empêche pas d'être, tous les trois, la raison humaine élevée à sa plus haute puissance, ayant atteint sa dernière limite et n'attendant que la vision du ciel. Personne n'a jamais su et ne saura jamais ce qu'ils ont ignoré. Par des ascensions d'autant plus rapides qu'elles ont été plus humbles, ils se sont élevés jusqu'au trône de l'Éternel. Par des intuitions d'autant plus sûres qu'elles ont été plus timides et plus respectueuses, ils ont pénétré, le plus loin possible, dans les profondeurs de la Nature infinie. Ils ont lu dans la pensée divine elle-même; ils l'ont saisie dans ses différentes nuances ; ils l'ont suivie de près dans ses deux grandes manifestations : LA CRÉATION et la RÉDEMPTION; ils y ont trouvé la solution claire et certaine des deux grandes énigmes des choses *qui ont été faites*, L'UNIVERS et L'HUMANITÉ; ils ont expliqué cette solution dans l'immense étendue de sa portée, dans la variété infinie de ses conséquences les plus éloignées.

C'est pourquoi on trouve au grand complet, dans leurs immortels écrits, non-seulement la science de la religion, mais aussi toutes les sciences, intellectuelles, morales, politiques, sociales et même naturelles, au moins quant à leurs principes. Car ce monde matériel n'est, lui aussi, que le grand et mystérieux épanouissement du monde spirituel, et il n'y a pas de science, même physique, dont la science de la vraie religion, la pensée de Dieu par excellence, ne soit le support qui lui sert de base, le principe qui en fait la solidité, l'arome qui l'empê-

che de se corrompre, la règle qui en prévient tout égarement, la condition qui en assure le progrès.

Dans ces écrits, unis ensemble, le Soleil de la vérité apparaît sans nuage, dans tout l'éclat de sa splendeur, dans toute la pureté de ses reflets. Tout y est lumière parce que tout y est vérité. Là se trouvent, et ne se trouvent que là, l'éclaircissement de toutes les questions, la solution de toutes les difficultés, la flétrissure de tous les vices, l'encouragement de toutes les vertus, la condamnation de toutes les erreurs, la défense et l'affermissement de toutes les vérités. Avec ces livres, le simple fidèle peut se passer de tout autre livre, même du LIVRE par excellence, la Bible *isolée*, parce que lui aussi, ce Livre divin, s'y trouve tout entier, mais commenté, expliqué par des interprètes dignes de lui, et, comme l'a dit l'un d'eux, transformé en lait, pour servir à la nourriture des plus petits des enfants de Dieu : *Tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi* (I *Corinth.*, III). Donnez-nous un homme qui n'ait pris d'autre nourriture que ce lait mystérieux, et nous n'hésiterons pas à le proclamer un grand savant, un grand homme, aussi bien qu'un grand chrétien !

Or ces trois grands hommes, à côté desquels tout grand homme n'est que petit, tout maître célèbre n'est qu'un pauvre écolier ; ces trois géants du génie et du savoir, à côté desquels tout génie n'est qu'un esprit vulgaire, tout savoir qu'ignorance ; ces trois sublimes figures, ces trois esprits que rien ne surpasse en grandeur parmi les fils des hommes, et devant lesquels les siècles n'ont passé qu'en s'inclinant, en les saluant avec une admiration toujours croissante, avec un enthousiasme toujours nouveau, comment ont-ils été appréciés, jugés par le philosophisme moderne, par le rationalisme athée, et par le rationalisme soi-disant chrétien, ou le semi-rationalisme ?

Au cinquième chapitre de notre ouvrage sur LA TRADITION, nous avons montré de quelle déplorable manière le semi-rationalisme a menti à l'histoire de la philosophie païenne ; mais la manière dont il a menti à l'histoire de la philosophie chrétienne est bien plus déplorable encore, puisque, par surcroît, elle est révoltante, même sacrilége, même impie. Tout en leur adressant des éloges hypocrites, le semi-rationalisme n'en a pas moins osé

insinuer que saint Paul était tout bonnement un *pélagien*, saint Augustin un *rationaliste* et saint Thomas un *matérialiste*. C'est au point qu'en relevant, pour les réfuter, de telles appréciations, nous avons été obligé de nous abstenir de toutes indications précises, de peur de compromettre par trop la réputation scientifique de certains ecclésiastiques dont, d'ailleurs, nous reconnaissons le talent et estimons le caractère, de peur qu'on ne pensât que nous en voulions aux personnes dont nous ne faisons que regretter et combattre les dangereuses doctrines. Du reste, nous ne risquons rien par cette réserve ; le semi-rationalisme n'a déjà que trop habitué nos lecteurs à toute espèce d'excentricités, d'énormités et de contradictions, pour qu'on puisse soupçonner que ce que nous allons lui attribuer ici soit de l'exagération ou de la calomnie.

Cependant, nous ne le combattrons ici, tout d'abord, qu'au sujet des jugements faux, téméraires, insolents, qu'il a prononcés sur le compte de saint Augustin au point de vue philosophique ; car, quant aux doctrines erronées qu'il s'est permis d'attribuer, au même point de vue, à saint Paul, nous avons déjà réglé son compte dans l'ouvrage que nous venons de citer. Cette polémique, indépendamment de l'avantage qu'elle aura pour nos lecteurs de les édifier sur l'ignorance et l'injustice dont le semi-rationalisme a fait preuve contre ce grand homme, dont le nom seul commande l'admiration et le respect, aura aussi l'avantage de leur faire toujours mieux connaître les vraies doctrines philosophiques de ce colosse de la science chrétienne. On trouvera donc ici un résumé de la philosophie de saint Augustin. Ce travail n'avait pas encore été fait, que nous sachions, si ce n'est d'une manière fort incomplète et fort inexacte, par quelque semi-rationaliste, dans l'intérêt des opinions de son école. Tel est le sujet, telle est l'importance de la première partie de cet ouvrage.

PREMIER CHAPITRE.

PARALLÈLE DE SAINT AUGUSTIN AVEC PLATON.

§ 2. L'ESPRIT MODERNE. — *Le semi-rationalisme y a puisé la triste pensée d'amoindrir les plus grands hommes du christianisme. — Manière indigne dont il a apprécié le génie de saint Augustin en particulier. — Supériorité incontestable de ce sublime docteur par rapport à Platon.* — L'ESPRIT GREC. — *Ce qui a fait la fortune de Platon chez les anciens. — Divinisé par les païens, il a été constamment repoussé par les savants chrétiens. — Platon réhabilité par la Renaissance. — Engouement coupable et ridicule des philosophes du jour pour Platon.*

L'UN des symptômes propres de ce qu'on appelle l'ESPRIT MODERNE, c'est sa rage, sa fureur de rompre complétement avec le passé ; le passé chrétien, bien entendu ; car, quant au passé païen, il est, au contraire, le sujet de ses regrets aussi bien que de ses admirations, de son engouement, de ses délices, de ses amours. Tout ce qui est donc antique et chrétien, hommes et choses, lui pèse comme un remords, le révolte comme un scandale, l'irrite comme une injure, lui est insupportable comme une condamnation, le fait frissonner comme un cauchemar. De là son dévergondage sans bornes de critiquer, de calomnier, d'étouffer, dans l'odieux et dans le ridicule, les doctrines et les réputations des grands hommes du christianisme qui ont le plus mérité de la religion, de la science, des lettres et de la société.

Malheureusement, telle est la force de la contagion de l'esprit du siècle où l'on vit que les plus belles âmes, les plus nobles intelligences elles-mêmes en sont atteintes. Cela vous explique cette légèreté, cette injustice, cet oubli de toutes les convenances religieuses, de toute pudeur littéraire, avec lesquels, même des chrétiens, même des ecclésiastiques, se permettent de juger les anciens grands maîtres de la science chrétienne et cette science elle-même. Voyez d'abord, en particulier, comment le semi-rationalisme en soutane vient d'apprécier saint Augustin, au point de vue philosophique.

« Saint Augustin, nous dit-il, *n'avait pas plus de génie que*

« *Platon ;* sous certains rapports il est même ***inférieur à Platon.*** « S'il lui est *quelquefois* supérieur, de la supériorité du christia« nisme sur le paganisme, par la clarté, la simplicité, la vérité « de ses doctrines, *ce n'est* que parce qu'il s'est inspiré à une « source plus haute et plus sainte. »

Voilà comment des théologiens viennent de juger le **PRINCE DE LA THÉOLOGIE.** C'est à ne pas en croire à ses yeux. Tracées par une main profane, ces lignes ne seraient qu'un énorme paradoxe ; tracées par une main consacrée, elles atteignent le blasphème. Tâchons néanmoins de les discuter avec calme.

Toute irritation et toute indignation à part, il est impossible d'abord de ne pas reconnaître qu'un tel jugement trahit une grande ignorance de l'esprit et des travaux de saint Augustin et de Platon, ou au moins une connaissance fort superficielle de leurs écrits. Après avoir lu, par exemple, quelques-uns des *Traités* de saint Augustin sur L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN, la lecture de Platon devient insupportable ; et, en général, après avoir lu quelques pages de ce que saint Augustin a écrit sur les grandeurs de Dieu, sur la divinité de Jésus-Christ, sur l'esprit de l'homme, sur la grâce, sur le péché, sur la sainteté, sur le bonheur des Justes, sur la possession de Dieu par l'amour ici-bas et par la vision dans la Jérusalem céleste, tout devient, dans Platon, petit, pâle, froid, fade ; son livre vous tombe des mains ; il ne vous inspire pas le moindre intérêt. Ce n'est plus qu'un livre ayant la prétention d'indiquer la découverte du trésor de la vérité à qui en est déjà en possession.

Bien des fois le style de Platon sort de l'ordinaire et s'élève à une grande hauteur ; il est sublime, magnifique, éblouissant ; il entraîne plutôt qu'il n'attire ; il charme plutôt qu'il ne persuade ; il unit la richesse de l'éloquence aux grâces de la poésie. Comme écrivain, j'ose dire que, parmi les prosateurs grecs, il n'y a rien qui puisse lui être comparé.

Or, d'après le portrait que nous en a laissé Cicéron *(pro Planc.)*, qui cependant aimait passionnément les Grecs, ce que l'esprit grec, si léger, si capricieux, si vain, si impressionnable pour tout ce qui amuse l'imagination et les sens et si indifférent pour les doctrines, cherchait dans les livres, c'était moins la solidité du fond que la beauté et le charme de la forme, c'était

moins la vérité que la grâce. Voilà ce qui fit la fortune des leçons et des écrits de Platon chez les Grecs, et plus tard chez les Romains ; et voilà ce qui lui mérita le surnom de *divin* chez ces nations païennes.

Dans les premiers siècles du christianisme, bien des philosophes, n'étant entrés dans l'Église qu'en sortant de l'école de Platon, y apportèrent et y conservèrent leurs préjugés séculiers, leur engouement et leur fanatisme pour le philosophe grec qui avait été l'idole de leur jeunesse. Platon eut donc, à cette époque, des admirateurs, des panégyristes et des disciples, même parmi les chrétiens, même parmi quelques Pères de l'Église. Mais, dès qu'une expérience funeste eut évidemment démontré que toutes les hérésies qui commencèrent, à cette même époque, à déchirer la ROBE DU CHRIST, l'unité de la doctrine, et à ravager l'Église, n'étaient que des conséquences des principes, des doctrines et de la méthode de Platon ; dès qu'une expérience funeste vint donner complétement raison à Tertullien, qui avait stigmatisé Platon du nom de PATRIARCHE DE TOUS LES HÉRÉTIQUES (1), et le platonisme du sobriquet de L'ASSAISONNEMENT DE TOUTES LES HÉRÉSIES (2) ; dès qu'une expérience funeste arracha ces plaintes de douleur au zèle désolé de saint Augustin : « Toute notre polémique doit se réduire à défendre la RELI-« GION CHRÉTIENNE contre ces hommes impies, PLATON et « SES DISCIPLES LES ACADÉMICIENS (3) ; » Platon et sa philosophie ne furent plus, aux yeux désillusionnés des docteurs chrétiens, que les sources empoisonnées de toutes les erreurs et les vrais dangers de la foi. La mésestime et l'oubli prirent la place de l'enthousiasme et de l'étude de Platon, et il ne fut plus question parmi eux du *divin Platon* que pour le réfuter et le combattre. On ne suivit pas d'autre conduite à l'égard du philosophe grec que celle que Tertullien avait tracée, dans ce remarquable passage : « Toutes les hérésies sont alimentées et « habillées par la philosophie. C'est de ce foyer que sont sortis

---

(1) « Plato, PATRIARCHA OMNIUM HÆRETICORUM (*contra Hermogenem*, I). »

(2) « CONDIMENTARIUM OMNIUM HÆRESEON (*de Anima*). »

(3) « Contra Platonem et Academicos, impios homines, nobis defendenda « Christiana religio est (*Retract.*, lib. I, c. I). »

« les éons, et je ne sais quelles autres formes et une trinité « de l'homme, chez Valentin qui avait été un Platonicien. « Qu'ont donc de commun Jérusalem et Athènes, l'Église et « l'Académie, les chrétiens et les hérétiques? Notre religion « n'est sortie que du portique du vrai Salomon... Malheur à « ceux qui ont fabriqué un christianisme platonicien, stoïcien « et dialecticien! Depuis que Jésus-Christ est venu au monde, « nous n'avons plus besoin de nous livrer à de curieuses investigations, ni d'aller chercher la vérité dans les livres, puisque « nous avons l'Évangile (1). »

Il en a été de même au moyen âge. On n'a qu'à parcourir la SOMME de saint Thomas, et on y verra que Platon est, en effet, le philosophe que le Docteur Angélique trouve le plus souvent comme adversaire sur son chemin, et contre lequel il a rompu le plus de lances dans l'exposition et la défense du dogme chrétien.

Ce ne fut qu'avec ce qu'on appelle *la Renaissance* des lettres, au quinzième siècle, et qui n'a été que la restauration stupide et funeste du paganisme dans la littérature, dans les arts, dans la politique et dans la philosophie, que le *divin* Platon reparut sur la scène et fut imposé à l'admiration, à l'estime, au culte et même à l'adoration des savants chrétiens; car Marsilius Ficin, le fondateur de l'académie des Platoniciens à Florence, voulut ériger une chapelle à Platon, et Pomponius Léto, à Rome, plaça sa statue à côté de celle de Jupiter, d'Apollon et de Vénus, sur l'autel qu'il avait érigé dans son école aux divinités et aux grands hommes du paganisme.

Depuis cette époque, dans toutes les histoires de la philosophie, dans toutes les revues des anciens philosophes, il n'est question que du DIVIN PLATON, du GÉNIE DE PLATON. *Le divin Platon* et *le génie de Platon* sont des formules sacramentelles,

---

(1) « Ipsæ denique hæreses a philosophia subornantur. Inde Æones et formæ « nescio quæ, et trinitas hominis, apud Valentinum; Platonicus fuerat... Quid « ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academicis et Ecclesiæ? quid hæreticis et « Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est... Viderint qui Stoicum, « et Platonicum, et Dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate « opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium (*de* « *Præscription.*). »

consacrées par le temps et par l'opinion, passées dans le langage et dans les croyances de la philosophie. Le *génie* et la *divinité* sont devenus propriété exclusive de Platon; l'en priver, en ce moment, c'est un crime, c'est un sacrilége que l'intolérance philosophique fait payer bien cher aux imprudents qui ont le malheur de s'en rendre coupables. C'est ainsi que ces qualifications du philosophe grec, inventées par le fanatisme, prônées par la haine secrète de la science chrétienne, sont répétées par l'ignorance et la niaiserie. C'est ainsi qu'on voit de nos jours des chrétiens et des prêtres s'extasier devant les livres de Platon, s'incliner en prononçant son nom, lui prodiguer le titre et les honneurs de la divinité et du génie, sans savoir ce qu'ils disent et ce qu'ils font, et sans se douter le moins du monde jusqu'à quel point ils pèchent, se fourvoient et se rendent ridicules.

§ 3. *Réfutation de la manière dont le semi-rationalisme a apprécié le génie philosophique de saint Augustin. — Platon n'a pas été un philosophe. — Les caractères du génie; nul philosophe païen ne les a possédés. — Témoignage de saint Paul. — Le semi-rationalisme lui-même reconnaît que Platon n'a rien compris à la première de toutes les vérités,* DIEU, *et qu'il n'était ni un génie ni un philosophe. — Différence entre l'*ESPRIT *et le* GÉNIE.*—Parallèle entre saint Augustin et Platon. Grandeur et utilité des travaux de l'un, misère et vanité des travaux de l'autre. — La qualité de* GRAND PHILOSOPHE *et d'*HOMME DE GÉNIE *ne convient qu'à saint Augustin et aux grands hommes du christianisme, y compris Bossuet. Les païens de notre époque n'en conviendront pas, mais la chose n'en est pas moins certaine.*

Homme de génie (nous voulons bien l'accorder) comme *orateur,* comme *écrivain,* comme *poëte,* et même comme *romancier,* Platon, nous osons l'affirmer, *n'est rien moins que philosophe.* On dira que nous formulons là une hérésie philosophique : peut-être ; mais dire le contraire (des ecclésiastiques ne devraient pas l'ignorer), c'est presque soutenir une hérésie religieuse ; car c'est s'inscrire en faux contre la sentence de saint Paul, qui, loin d'avoir reconnu du génie à Platon *comme philosophe,* l'a englobé dans la flétrissure qu'il a appliquée à tous les philosophes grecs, les appelant, à differentes reprises, de *vains chercheurs de la science de la vérité, sans avoir pu jamais l'atteindre ; des hommes d'or-*

gueil, se disant les plus savants, tandis qu'ils n'ont été que les plus insensés de tous les hommes (1). »

Saint Paul non-seulement affirme, il prouve ; car il cite ces faits connus par tout le monde : que les philosophes, ayant connu Dieu, l'ont renié (2) ; que, ne devant qu'à Dieu la connaissance qu'ils avaient de Dieu, au lieu de l'en remercier, ils s'en sont enorgueillis comme d'une conquête de leur pensée (3) ; qu'ayant le devoir de proclamer tout haut la vérité ils ont poussé l'injustice jusqu'à la cacher et à s'en faire un monopole (4) ; qu'ayant connu la vanité des idoles ils ont été des idolâtres, ont rendu un culte religieux à la créature à la place du Créateur, ont adoré non-seulement l'homme, mais encore la brute, non-seulement les oiseaux, mais encore les serpents (5); et, enfin, que, devant être le modèle de toutes les vertus, ils ne l'ont été que de tous les vices ; et que, devant être les instituteurs et les réformateurs des peuples, ils en ont été les corrupteurs (6), les ont scandalisés, perdus, par le cynisme de leurs doctrines et le désordre épouvantable de leurs mœurs (7).

Ainsi, donc, de quel droit leur attribuerait-on le génie comme philosophes ? Le génie trouve les vérités, et, par leur raison, les philosophes n'ont trouvé que l'erreur. Le génie rend hommage à la vérité, et les philosophes l'ont persécutée. Le génie est modeste, et les philosophes ont été des monstres d'orgueil. Le génie est reconnaissant, et les philosophes ont été des ingrats. Le génie ne se plaît qu'aux grandes conceptions de l'esprit, et les philosophes, comme des animaux immondes, n'ont vécu que dans la fange des voluptés de la chair. Le génie est honnête, et

---

(1) « Græci sapientiam quærunt et stulti facti sunt (1 *Corinth.*, I). » « Semper « discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes (II *Tim.*, III). » « Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt (*Rom.*, I). »

(2) « Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt (*Rom.*, I). »

(3) « Aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis (*Ibid.*). »

(4) « Qui veritatem in injustitia retinent (*Ibid*) »

(5) « Et servierunt creaturæ magis quam Creatori. » (*Ibid.*)

(6) Nous avons prouvé tout cela, par le témoignage du semi-rationalisme lui-même, au chap. V, § 31 et 33, de notre ouvrage sur *la Tradition*.

(7) Voyez au même ouvrage (§ 31) l'horrible tableau que saint Paul a fait des mœurs des philosophes.

les philosophes ont été d'insignes scélérats (1). Le génie est religieux, et les philosophes n'ont été que des impies. C'est ainsi que saint Paul a jugé et condamné les anciens philosophes. Dira-t-on qu'à cet endroit saint Paul s'est montré injuste ou sévère ?

Or, comme nous l'avons prouvé dans *la Tradition* (§ 33), cette affreuse appréciation que saint Paul a faite des philosophes païens, littéralement, ne convient qu'à Socrate et à Platon; c'est à eux que, dans cette appréciation, le grand Apôtre a fait particulièrement allusion. Pour saint Paul, Platon n'était donc rien moins qu'un génie philosophique, et le semi-rationalisme, en exaltant le génie de Platon, se trouve en flagrante contradiction avec saint Paul. Bien plus, il se trouve en flagrante contradiction avec lui-même.

Dans un de ses ouvrages, l'honorable docteur semi-rationaliste auquel nous avons affaire en ce moment s'est ainsi exprimé : « Les Grecs n'ayant d'autre appui que les traditions erronées de « l'Orient, leur pensée éprouvait d'insurmontables difficultés à « se rendre raison de l'origine des choses. Tous les systèmes, « HORS LE VRAI, furent essayés. JAMAIS ces philosophes ne « parvinrent à une IDÉE PURE DE DIEU; ils ne purent le séparer « TOTALEMENT de la *matière*. Lorsque celle-ci ne prédomine « pas, elle apparaît TOUJOURS comme INCRÉÉE et ÉTERNELLE. « Le GÉNIE DE PLATON lui-même NE PUT DÉPASSER CE CER-« CLE, TRACÉ AUTOUR DE LA RAISON ÉGARÉE. » Mais c'est dire tout bonnement que le *génie de Platon* n'est point du tout *du génie ;* car, *en philosophie,* le propre du génie, c'est, avant tout, de se former *une idée pure de Dieu et de le séparer de la matière ;* et Platon a fait un être corporel non-seulement de l'âme humaine (2), mais de Dieu lui-même. En philosophie, le propre du génie c'est précisément de *dépasser le cercle tracé autour de la raison égarée ;* et Platon est demeuré tellement renfermé dans ce *cercle* que, si quelquefois il en est sorti, ce n'a

(1) Cela aussi a été prouvé dans *la Tradition* (§ 31) par les témoignages de leurs propres panégyristes.

(2) Le semi-rationalisme lui-même a reconnu tout cela. Voyez-en les témoignages aux endroits de l'ouvrage indiqués ci-dessus.

été que pour y rentrer. Au même endroit le même auteur ajoute encore ceci : « Avant de quitter la philosophie grecque, nous « remarquerons combien la notion de Dieu *était obscure, in-« complète, embarrassée, pour les plus grands de ces philoso-« phes*. Aristote ne concevait Dieu que comme un premier Mo-« teur du monde; Platon, celui de tous les anciens qui s'est le « plus approché de la vérité, n'a-t-il pas admis *un dualisme pri-« mitif?* Avait-il une *idée bien réelle de la création?* Tant est « faible et chancelante la raison humaine lorsqu'elle est dé-« pourvue de l'appui des traditions divines ! » Mais c'est encore là refuser *tout génie* à Platon ; car, le propre *du génie* philosophique, c'est toujours de se former une idée *claire, complète, dégagée*, de Dieu et de *l'origine des choses*. Or, pour notre adversaire, Platon n'aurait eu qu'une idée *confuse, incomplète, embarrassée de Dieu*. Platon aurait *admis un dualisme primitif*, c'est-à-dire une matière aussi éternelle, aussi indépendante que Dieu ; c'est-à-dire un autre Dieu, ce qui implique la négation du vrai Dieu. Pour Platon, Dieu aurait façonné le monde de cette matière préexistante, ce qui implique que Dieu n'est pas tout-puissant et par conséquent qu'il n'est pas Dieu. Enfin tout cela signifie que Platon non-seulement n'a pas eu une idée *nette* de Dieu et de la *création*, mais qu'il n'en eut pas la moindre idée. Ce malheur est d'autant plus humiliant pour le *génie* de Platon que, *s'appuyant sur les traditions divines*, le vulgaire avait, lui, cette idée qui avait échappé à Platon, et que, témoins des croyances populaires, Homère, Ovide et bien d'autres poëtes ont parlé du Dieu un et suprême, de la Providence et de la création, d'une manière plus convenable, plus complète, plus claire et plus vraie que Platon lui-même.

Enfin, dans le même ouvrage et au même endroit où notre savant antagoniste a exalté *le génie de Platon* au point de le mettre au-dessus *du génie* de saint Augustin, il a dit encore ceci : « Le Dieu de Platon *est bien grand*, mais il n'est pas « créa-« teur. » Mais, nous le répétons, si Dieu n'est pas *créateur*, c'est-à-dire s'il n'a pas le pouvoir de donner l'être à ce qui n'est pas, Dieu n'est pas Dieu. Loin donc d'*être grand, le Dieu de Platon*, il est si *petit* qu'il n'est plus rien. « La théologie de Platon, « poursuit notre auteur, est *profondément altérée* par ce dualisme.

« Quand il s'agit de la Nature divine, dont *Platon n'a pas mal-* « *heureusement connu* LE CARACTÈRE ESSENTIEL, nous ne « sommes pas autorisé à lui attribuer *une doctrine suivie* et bien « *conséquente.* » Mais dire d'un philosophe que, sur le point capital et le plus important de la philosophie, Dieu, ce philosophe n'a professé qu'une doctrine *profondément altérée*, *variable* et *inconséquente;* dire qu'il n'a pas connu le *caractère essentiel de la Nature divine*, c'est dire qu'il n'a point du tout connu Dieu (ignorer le *caractère essentiel* d'une chose, c'est la méconnaître); c'est dire qu'il n'est pas *philosophe;* et, dès lors, nous parler de son génie *philosophique*, c'est un grossier mensonge ou une véritable plaisanterie (1).

Il ne faut pas confondre l'*esprit* avec le *génie :* l'esprit raisonne, le génie voit; l'esprit trouve, le génie invente; l'esprit façonne, le génie crée; l'esprit imite les autres, le génie n'a de modèle qu'en lui-même; l'esprit suit la règle, le génie la donne; l'esprit se plaît aux formes, le génie n'aime que le fond; l'esprit s'arrête à la surface, le génie pénètre la nature des choses; l'esprit s'approche du vrai, le génie s'en rend maître; car le génie n'est qu'une aptitude bien rare de l'esprit humain de saisir promptement et sûrement le vrai, ou dans une science, ou dans une branche de la littérature, ou dans un art.

Cela posé, revenons à saint Augustin et à Platon; jetons un coup d'œil sur leurs écrits, comparons-les ensemble, et voyons de quel côté est le génie véritable, le génie sérieux, le génie grand, le génie élevé, le génie qui plane dans les hauteurs du vrai, le génie qui seul a droit à ce nom de *génie* et qui en mérite les honneurs.

Du côté de saint Augustin ce sont des conceptions sublimes, transcendantes, immenses, exprimées avec une éloquence jusqu'alors inconnue, l'ÉLOQUENCE DES IDÉES, vis-à-vis de la-

---

(1) Voltaire, qu'on n'accusera pas d'avoir été aussi hostile et aussi injuste à l'égard des philosophes païens qu'il l'a été à l'égard des philosophes chrétiens, a dit cependant : « Le *divin Platon*, maître du divin Aristote, et le divin So- « crate, maître du divin Platon, disaient l'âme *corporelle* et immortelle « (*Lettr.*, XIII). »

quelle pâlit, disparaît toute éloquence des mots. On dirait, ces conceptions du docteur chrétien, de petits génies, sortant d'une intelligence surhumaine, tout habillés d'une robe de lumière céleste. Du côté de Platon, à l'exception près de ces grandes pensées que, voleur de profession, aussi bien que tous les auteurs de sa nation, le philosophe grec avait puisées, comme en conviennent ses admirateurs eux-mêmes (1), aux traditions de l'Orient et aux Livres saints des Juifs, ce sont des conceptions vulgaires, au moins pour nous autres chrétiens; ce sont des abstractions mortes, vivifiées, en apparence, de la vie factice, de la vie d'emprunt des termes du langage : on les dirait de la poésie pleine de clinquant.

Du côté de saint Augustin, ce sont des pensées débordant de la *plénitude même de Dieu* (Éph.), marchant sur les ailes de l'amour, répandant autour d'elles un parfum de grâce et de suavité qu'on sent sans qu'on puisse s'en rendre compte, et ravissant l'âme dans une extase d'admiration et de bonheur dont l'impression et le souvenir ne s'effacent jamais. Du côté de Platon, ce sont des enfantements pénibles de la raison de l'homme, froide, incertaine, embarrassée, lorsqu'elle n'est pas ivre d'elle-même; de la raison de l'homme, ne disant rien, ne faisant rien éprouver à l'âme, et n'ébranlant un instant l'esprit que pour le replonger dans le vide de toute vérité et dans l'immobilité du doute (2).

Du côté de saint Augustin, on rencontre la raison humaine ne pouvant monter plus haut ni s'ennoblir davantage. Du côté de Platon, bien souvent, au moins, on surprend la raison humaine,

---

(1) Voyez *la Tradition*, § 28.

(2) L'un des plus éloquents écrits de Platon est certes son traité sur l'*Immortalité de l'âme;* cependant l'interlocuteur de Cicéron, dans le dialogue touchant ce grave sujet, a fait ce désolant aveu sur ce traité de Platon : « Je ne « sais pas comment cela arrive, mais voilà ce qui m'arrive en lisant ce livre : « pendant ma lecture, il me semble que j'admets l'immortalité de l'âme; mais, « aussitôt que j'ai posé le livre et que je commence à réfléchir sur ses doctrines, « tout mon consentement disparaît, et je me vois revenu à mes premiers doutes : « *Nescio quomodo, dum lego assentior; cum posui librum et mecum ipso* « *de immortalitate cœpi cogitare*, ASSENSIO OMNIS ILLA DILABITUR « (*Tusculan*, lib. I). »

ne pouvant descendre plus bas, et ayant atteint le dernier terme de la dégradation (1).

Là c'est la conviction s'imposant de toute l'autorité souveraine de la vérité; ici c'est l'hésitation vous décourageant par toutes les incertitudes et les contradictions de l'erreur.

On flaire, dans le philosophe chrétien, le disciple de cette âme vierge (saint Jean) qui avait posé sa tête sur la poitrine du Seigneur, et de cette âme forte (saint Paul) qui a tout sacrifié au désir d'établir partout la Vérité du Seigneur. On sent, dans le philosophe païen, le disciple de cette âme si corrompue (Socrate) (2) qui osait appeler « de la sagesse » ses sommeils dans les bras d'Alcibiade ; on sent l'héritier de cet esprit si orgueilleux et si frivole (encore Socrate) qui se moquait de toute vérité (3).

Si c'est un génie, Platon n'est que le génie de la terre qui n'élève l'homme au-dessus de l'homme que pour le laisser retomber dans l'homme même ; tandis que, le génie de saint Augustin, c'est le génie du ciel qui vous élève à Dieu, vous fait retrouver Dieu, vous fait aimer Dieu, vous dépose dans le sein de Dieu, vous fait goûter les douceurs de son amour et partager sa félicité.

En vain nous opposera-t-on que saint Augustin a eu dans ses mains l'Évangile : du témoignage des anciens Pères, et de nos adversaires eux-mêmes (4), Platon a eu dans les siennes la Bible. En vain nous opposera-t-on que saint Augustin a pu puiser aux traditions de l'Église : Platon a pu puiser aux traditions de l'humanité.

Saint Augustin n'inventa aucune vérité (car la vérité se

---

(1) Comme, par exemple, lorsque Platon fait l'apologie de *certaines amours*, et établit le bonheur social dans la *communauté des femmes*.

(2) On sait par Cicéron, Plutarque, Pline le Jeune et Lucien, que Platon suivait trop fidèlement, à cet endroit, les leçons et les exemples de Socrate, son maître (voyez *la Tradition*, § 31, et *Conférences*, t. II, *Essai sur les Philosophes anciens*, § 11).

(3) Ce qui, au témoignage de Cicéron, lui mérita de la part des stoïciens, les plus sérieux parmi les anciens philosophes, le sobriquet de BOUFFON DE L'ATTIQUE, *scurram Atticum*.

(4) Voyez *la Tradition*, § 28.

reçoit et ne s'invente pas); il reçut toute vérité par la foi, mais il inventa, au moins, des formes nouvelles qui donnent plus d'attraits à la vérité; il l'environna de nouvelles lumières qui la font mieux connaître; il lui fournit de nouvelles armes pour se défendre; il établit mieux ses droits de régner (1); tandis que Platon non-seulement n'inventa, lui non plus, aucune vérité, non-seulement n'apprit à lui-même et aux autres aucune vérité qui avant lui ne fût connue et crue par le genre humain tout entier, mais, loin d'avoir contribué à la purification, à l'embellissement, à l'affermissement, à la propagation des vérités traditionnelles, il n'a su inventer qu'une méthode qui les a rendues incertaines, des conceptions qui les ont obscurcies, des arguments qui n'ont servi qu'à les combattre.

En lisant saint Augustin, on est heureux de croire; la foi élargit le cercle du raisonnement et l'on arrive aux plus grandes hauteurs de la science. En lisant Platon, on est fatigué de raisonner; le raisonnement tue la foi et l'on tombe dans l'abîme de l'ignorance.

Saint Augustin n'a philosophé pendant quarante ans que pour l'instruction et l'édification des autres, tandis que, appartenant à la famille de ceux que Tertullien appelle des animaux de gloire, *animalia gloriæ*, Platon n'a travaillé, pendant le même nombre d'années, que pour sa propre vanité, pour ses propres intérêts. Ainsi les travaux de saint Augustin n'ont été qu'un acte sublime de dévouement qui a produit un grand bien, car la vertu est toujours utile, tandis que les travaux de Platon n'ont été qu'un acte d'égoïsme vulgaire qui a enfanté un grand mal (2), attendu que le crime est toujours funeste.

Ainsi voilà *tous* les caractères du véritable génie réunis, res-

---

(1) Voyez notre conférence *sur le Dualisme* (t. II, conf. XII), où nous avons exposé les grands et magnifiques arguments des Pères de l'Église et de Tertullien en particulier contre cette erreur colossale, et où, avec le secours de ces grands hommes, nous avons prouvé que le *dualisme* c'est l'athéisme.

(2) On a vu dans *la Tradition*, § 50, le semi-rationalisme, reconnaissant et proclamant lui-même le grand et triste fait historique que les anciens philosophes, et Platon en particulier, n'ont fait que du mal aux peuples parmi lesquels ils ont vécu, en détruisant chez eux toutes les vérités dont la tradition les avait mis en possession.

plendissant de la plus vive, de la plus pure lumière dans saint Augustin, et ne convenant nullement à Platon. Voyez donc combien le semi-rationalisme a été dans le vrai en affirmant, avec tant d'intrépidité, que saint Augustin *n'avait pas plus de genie que Platon, et que, sous beaucoup de rapports, il a été inferieur à Platon !* Vraiment ces esprits-là, bien des fois, ne parlent que pour parler, sans se rendre compte de ce qu'ils disent.

Nous avons même la bonhomie de croire que, indépendamment du souffle vivifiant de la pensée chrétienne qui les a purifiés, élevés, complétés, non-seulement saint Augustin, mais les Tertullien aussi, les Origène, les Athanase, les Jerôme, les Ambroise, les Basile, les Chrysostome, les Léon, les Gregoire, et Bossuet lui-même, quoique n'ayant suivi saint Augustin qu'à une longue distance (*proximus, sed longo proximus intervallo*), avaient, chacun, dix fois plus de génie que Platon, et que ce philosophe ne doit, en grande partie, sa réputation d'homme de génie qu'au fanatisme de collége, aux préjugés de la pédanterie classique de gens qui n'ont pas lu une seule page des grands hommes de l'Eglise. Mais évertuez-vous à faire croire à des esprits paganisés, et pétris de l'idée que l'antiquité païenne a atteint le suprême degré de la perfection en tout genre, « que les génies du christianisme valent bien les génies du paganisme ! » vous n'y réussirez pas. Dans leur engouement stupide pour toutes les grandeurs païennes, ils regarderont toujours comme un blasphème l'affirmation que, au point de vue scientifique, Bossuet, par exemple, est fort au-dessus de Platon, et qu'au point de vue militaire Napoléon l'emporte sur Alexandre et César. On guérit souvent des erreurs, on ne guérit jamais des préjugés dont on a été imbu dans l'enfance.

DEUXIÈME CHAPITRE.

DES CRITÉRIUMS DE LA VÉRITÉ ET DE LA MÉTHODE DE SAINT AUGUSTIN, COMPARÉS AUX CRITÉRIUMS ET A LA MÉTHODE DE PLATON.

§ 4. *Encore une fausse et injurieuse appréciation de la philosophie de saint Augustin par le semi-rationalisme. — L'ouvrage du saint docteur des* LXXXIII QUESTIONS. — *Il est faux que, dans cet ouvrage, il ait refusé toute certitude au témoignage des sens, et que, à l'exemple et à la suite de Platon, il ait voulu fonder la science de la* VÉRITÉ, *de l'*UNIVERSEL *et de l'*ABSOLU. — *Il s'est occupé moins de la vérité à connaître que de la vérité connue. — On fait justice de ce paradoxe : que saint Augustin soit resté au-dessous de Platon dans la distinction du* SENSIBLE *et de l'*INTELLIGIBLE. — *Vraie doctrine de saint Augustin touchant les critériums de la vérité.*

Le semi-rationalisme ne s'est pas contenté de placer le génie de saint Augustin au-dessous de celui de Platon; il a aussi placé les travaux du philosophe chrétien fort au-dessous de ceux du philosophe païen.

Après avoir dit que le génie philosophique ne parut jamais avec tant d'éclat et de puissance que dans saint Augustin, et que jamais il n'a été fondu plus heureusement avec la foi dans une vivante unité, le semi-rationalisme n'en a pas moins ajouté : « COMME Platon, et A SA SUITE, Augustin veut *fonder la* « *science de la vérité*, c'est-à-dire du Nécessaire, de l'Universel, « de l'Absolu, du Parfait, et cette science il ne peut la deman- « der aux sens... Il ne distingue pas avec plus de fermeté et de « rigueur que Platon le sensible de l'intelligible. Il n'est pas plus « convaincu que Platon de l'impossibilité absolue de tirer l'in « telligible du sensible. » Ainsi donc, pour le semi-rationalisme, saint Augustin n'aurait été qu'un pauvre petit écolier de Platon, qui, *dans la fondation de la science de la vérité*, qu'il aurait *voulu*, lui aussi, essayer *comme Platon et à sa suite*, n'aurait en rien dépassé Platon et serait même resté *au-dessous* de Platon. Or tout cela est complétement faux.

Parmi les nombreux ouvrages de ce grand Docteur il s'en trouve un qui a pour titre : *De diverses Questions*. Ce sont quatre-vingt-trois *réponses* qu'il avait, dès la première année de sa conversion, après son retour en Afrique, adressées à différentes reprises, dans le cours de plusieurs années, et *sur les sujets les plus disparates*, sur des questions qui lui avaient été proposées par ses frères. Se trouvant dispersées sur des morceaux de papier, on voulut les réunir pour les conserver, et l'on en fit le livre dont il s'agit, qui n'est qu'un volume de *Mélanges*, dont les sujets n'ont aucun rapport entre eux, mais y sont jetés pêle-mêle sans aucun ordre. C'est l'auteur lui même qui nous a tracé cette histoire du livre *des Questions* (1).

Or, dans une de ces réponses, saint Augustin s'exprime ainsi : « Dans tout ce que nous percevons par les sens, lors même que « les choses perçues ne sont plus sous nos sens, nous en conser« vons toujours l'image comme si elles nous étaient présen« tes, comme il arrive pendant le sommeil et la folie. Lorsque, « dans ces circonstances, ces images passent par notre imagina« tion, nous ne pouvons pas distinguer si elles sont le produit « d'une sensation actuelle ou bien de simples images de sensa« tions passées. Il y a donc en nous des images fausses des cho« ses sensibles que nous ne pouvons pas discerner des images « vraies par les sens eux-mêmes. Mais on ne connaît que ce « qu'on distingue de ce qui est faux. Le jugement de la vérité « n'est donc pas constitué dans les sens. Cela doit nous servir « d'un avertissement salutaire de nous détourner du monde « corporel et sensible et de nous convertir avec tous nos trans« ports à Dieu, savoir à la vérité qui se perçoit par l'intellect ou « par notre esprit intérieur, qui reste toujours et de la même « manière, et qui n'a pas d'image fausse de laquelle on ne puisse « la discerner (2). »

---

(1) « Cum dispersæ fuissent per chartulas multas, quoniam ab ipso, primo « tempore conversionis meæ, postquam in Africam venimus, sicut interrogabar « a fratribus, quando me vacantem videbant, *nulla a me servata ordina*« *tione* dictatæ sunt (*Retractat.*, lib. I, c. XXVI). »

(2) « Omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, « imaginationem eorum patimur, tanquam prorsus adsint, vel in somno, vel

On le voit donc, c'est évidemment ici une réponse moins philosophique qu'ascétique; c'est un argument que le saint Docteur a voulu tirer de la vanité et de l'incertitude de ce qui est *corporel* et *sensible,* pour prouver la nécessité de ne chercher la vérité que dans la révélation divine; car c'est là, comme l'a dit saint Thomas, qu'on trouve la vérité constante, la vérité certaine, la vérité pure de toute fausseté et de toute erreur.

Mais si, dans ce passage, on veut voir plutôt une pensée philosophique, il est impossible d'y voir autre chose qu'une réponse à quelqu'un, rappelant la doctrine d'Épicure : « que tout *jugement de la vérité est dans les sens du corps*, et qu'il faut avoir une foi aveugle dans le témoignage des sens. » Cela est si vrai que les mots : *Si nihil percipi potest, nisi quod a falso discernitur, non est judicium veritatis constitutum in sensibus,* saint Augustin les a *textuellement* empruntés à Cicéron combattant Épicure. Le saint Docteur distingue donc dans cette réponse ce que, dans sa grossièreté, le philosophe matérialiste ne distinguait pas, savoir : la sensation et le jugement de la sensation. La sensation se fait par le corps; mais, puisqu'il y a de vraies images des choses sensibles, comme il y en a de fausses, l'appréciation de la vérité de ces images n'appartient qu'à l'esprit.

On peut même voir dans ce passage du grand Docteur une allusion à cette grande vérité que nous avons développée ailleurs et à laquelle Descartes lui-même a rendu un éclatant hommage : « Qu'on ne peut rien croire comme vrai, de ce qui se rapporte au monde corporel et sensible, sur le témoignage des sens, à moins qu'on ne commence par admettre Dieu, nous ayant donné les sens pour que nous puissions à leur aide connaître les

---

« in furore. Quod cum patimur, omnino utrum ea ipsis sensibus sentiamus, « aut imagines sensibilium sunt, discernere non valemus. Si igitur sunt imagines « sensibilium falsæ, quæ discerni ipsis sensibus nequeunt, et *nihil percipi potest, nisi quod a falso discernitur, non est judicium veritatis constitutum in sensibus.* Quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, « qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad DEUM, id est veritatem quæ « intellectu et interiore mente capitur, quæ semper manet, et ejus modi est « quæ non habet imaginem falsi, a qua discerni non possit, TOTA CHARITATE « CONVERTI (DE DIVERS. QUÆSTIONIB., *Quæst.* X). »

choses corporelles, et par conséquent ayant établi lui-même un rapport naturel, nécessaire, entre nos sens et les choses sensibles; et que sans cette foi on ne peut rien affirmer comme certain sur le témoignage des sens et des images sensibles. On ne peut même savoir si pendant la veille nous ne faisons que rêver comme pendant le sommeil, et le monde sensible n'est qu'un rêve prolongé et une complète illusion.

Mais conclure, de ce fragment de doctrine, unique dans les œuvres de saint Augustin; de ce fragment qui, là où il se trouve, n'a ni précédent ni suite; de ce fragment fugitif, jeté au hasard et relégué par son auteur dans le coin d'un livre de *Melanges* ou de *Pensées diverses ;* conclure, disons-nous, de ce passage, que saint Augustin *a voulu, comme Platon et* A SA SUITE, *fonder la science de la vérité*, ou du *nécessaire*, de l'*universel* et de l'*absolu*, du *parfait*, et que cette science *il n'a pu la demander aux sens*, c'est faire tout bonnement du roman. C'est attribuer à saint Augustin une pensée qui n'a jamais traversé son grand esprit, la pensée *de fonder la science de la vérité ;* car saint Augustin, ayant toujours, et dans tous ses immenses écrits, *développé*, *défendu* LA VÉRITÉ CONNUE, n'a jamais eu la pensée de fonder et n'a jamais fondé *la science de* LA VÉRITÉ *à* CONNAITRE, et moins encore a-t-il voulu fonder cette science *comme Platon* et à *la suite de Platon*. C'est là une affirmation toute gratuite qui n'a pu être inspirée que par la triste pensée d'élever le philosophe païen aux dépens du philosophe chrétien, en faisant de saint Augustin l'humble, le petit et le pauvre disciple de Platon.

Mais écoutons saint Augustin lui-même, donnant d'avance un démenti solennel aux erreurs que le semi-rationalisme lui attribue dans le passage qu'on vient de lire. « Il y a, dit saint « Augustin, deux ordres de vérités que nous pouvons certai- « nement connaître (*sciuntur*) : les vérités sensibles que notre « esprit connaît par les sens du corps, et les vérités intellec- « tuelles qu'il connaît par lui-même. Or les philosophes acadé- « miciens, ayant beaucoup *bavardé contre* le *témoignage des « sens du corps*, n'ont cependant pu révoquer jamais en doute « certaines perceptions des choses dont notre esprit est ferme- « ment certain, comme celle dont j'ai parlé plus haut : *que*

« *chacun sait certainement qu'il vit.* Mais que DIEU NOUS GARDE « de dire que nous *devons douter de la vérité des choses que nos « sens nous ont apprises !* Car ce n'est que *par les sens* que nous « connaissons d'une *manière certaine* l'existence du ciel et de « la terre, et que nous savons ce qu'ils renferment, dans « la mesure dans laquelle le Dieu qui nous a créés, comme il « a créé ces mêmes choses, a voulu que nous les connussions. « Que DIEU NOUS GARDE aussi d'affirmer que nous ne savons « pas avec certitude ce que nous ne savons que par le témoi- « gnage des autres ! Car ce serait affirmer que nous ne savons « pas avec certitude qu'il y a un Océan, qu'il y a des terres « et des villes célèbres. Ce serait affirmer que nous ne con- « naissons pas avec certitude tant de choses qu'on nous annonce « chaque jour, de toute part, et que l'*uniformité* et la *constance* « de tant de témoignages rendent *absolument certaines.* Ce se- « rait, enfin, affirmer que nous ne savons pas avec certitude « dans quels lieux et de quels hommes nous avons été engen- « drés. Or, affirmer tout cela, ce serait affirmer *la chose la « plus absurde du monde.* Nous *devons* donc reconnaître et « avouer qu'UNE GRANDE PARTIE DE NOS CONNAISSANCES CERTAINES « nous vient non-seulement DE NOS PROPRES SENS, mais aussi « DES SENS DES AUTRES. L'esprit humain a recueilli et con- « servé dans le trésor de la mémoire *toutes ces connaissances* « qu'il a apprises, soit par lui-même, *soit par les* SENS DE SON « CORPS, soit par le témoignage des autres ; et de là s'EN- « GENDRE LA PAROLE vraie, attestant ce que nous savons « par de tels moyens. Mais cette parole, nous la formons en « nous-mêmes *avant de la prononcer* par la voix, et même avant « d'avoir appris à articuler les sons de la voix (1). »

---

(1) « Cum duo sint genera rerum quæ *sciuntur*, unum earum quæ per sensus « corporis percipit animus, alterum earum quæ per seipsum, multa illi philo- « sophi (academici) garrierunt contra corporis sensus ; animi autem quasdam « firmissimas per seipsarum perceptiones rerum, quale illud est quod dixi : « Scio « me vivere, » nunquam in dubium vocare potuerunt. Sed absit a nobis ut ea quæ « per sensus corporis didicimus vera esse dubitemus ! per eos quippe didicimus « cœlum et terram, et ea quæ in eis nota sunt nobis, quantum Ille qui et nos et « illa condidit innotescere nobis voluit. Absit etiam ut scire nos negemus quæ

Ainsi, pour saint Augustin, il y trois ordres de vérités : les vérités *intelligibles* que nous comprenons par notre intellect, les vérités *sensibles* que nous percevons par les sens, et les vérités des choses *éloignées* de nous par les distances du temps ou de l'espace, que nous apprenons par le témoignage. Pour saint Augustin, ces trois moyens de connaissance de la vérité, ces critériums de la certitude sont également fidèles, également certains. Pour saint Augustin, douter de la vérité de ce que nous attestent *nos sens* ou les *sens des autres* est autant absurde que douter de la vérité de ce que notre intellect perçoit. Pour saint Augustin, la foi dans le témoignage des sens, nous attestant l'existence du monde extérieur et tout ce qui est hors de nous, est même la source, le principe de toutes nos connaissances, de toutes nos vérités. Car la connaissance de la vérité ne se rapporte pas aux faits *intérieurs* de notre esprit, qui nous sont certainement attestés par notre sens intime et pour lesquels nous n'avons pas besoin de *criterium* d'aucune espèce, mais à l'existence et à la nature des objets *extérieurs*, la vérité n'étant autre chose que l'équation entre la manière de concevoir par l'intellect la chose extérieure et la chose elle-même : *Æquatio rei et intellectus*. Pour saint Augustin, enfin, comme on va le voir encore mieux, plus loin, notre esprit, opérant sur les connaissances qu'il trouve en lui-même ou qu'il reçoit du dehors, par ses *propres sens* ou par *les sens des autres*, c'est-à-dire par l'enseignement, se forme sa parole intérieure, la parole intentionnelle, avant même d'avoir appris la parole vocale, et se fait les idées indépendamment de cette dernière parole.

« testimonio didicimus aliorum ! alioquin esse nescimus Oceanum, nescimus esse « terras atque urbes quas celeberrima fama commendat ; nescimus fuisse homines « et opera eorum quæ historica lectione didicimus ; nescimus quæ quotidie undequaque nuntiantur et indiciis consonis constantibusque firmantur ; postremo « nescimus in quibus locis vel ex quibus hominibus fuerimus exorti. Quod si absurdissimum est dicere, non solum *nostrorum*, verum etiam et aliorum corpo- « rum sensus plurimum addidisse nostræ scientiæ confitendum est. Hæc igitur « omnia, et quæ per seipsum, et quæ per sensus sui corporis, et quæ testimoniis « aliorum scit, humanus animus thesauro memoriæ condita tenet, ex quibus « gignitur verbum verum quando quod scimus loquimur, sed verbum ante om- « nem sonum, ante omnem cogitationem soni (DE TRINITAT., lib. XV, c. XII). »

Dans le passage cité, saint Augustin ne se révèle donc pas plus Platonicien qu'il ne se fait Lamennaisien dans cet autre : « Im-« possible de douter qu'il y a d'autres hommes au témoignage « desquels nous ne pouvons, dans certaines circonstances, re-« fuser notre adhésion sans tomber dans la folie (*de Trinit.*, « liv. XV, cap. XII) ;» en sorte que la doctrine du saint Docteur sur la Certitude n'est au fond que la doctrine du genre humain, qui a toujours admis l'évidence des sens, de l'intellect et de l'autorité, comme un critérium légitime des vérités *physiques*, *intellectuelles* ou *historiques*, et le *consentement universel*, non comme la *source*, mais comme la *preuve* de la vérité de cette évidence.

Voilà la doctrine que saint Augustin a professée et exprimée de la manière la plus précise, la plus claire, dans cet admirable passage, touchant les sources de la connaissance humaine. C'est la doctrine prenant le sensible comme base de l'intelligible et distinguant l'un de l'autre de la façon la plus nette, la plus ferme et la plus rigoureuse. Il est donc faux aussi qu'il *n'ait pu demander aux sens la science et qu'il n'ait pas distingué avec plus de fermeté et de vigueur que Platon le sensible de l'intelligible.*

C'est la doctrine d'après laquelle non-seulement *c'est une chose possible*, mais c'est un fait des plus réels, « Que l'esprit humain reçoit les images des objets extérieurs *par les sens*, et qu'à l'occasion de ces images il se forme sa parole intérieure, son verbe, sa pensée, son idée. » Il est donc encore plus faux que saint Augustin «*ait été convaincu, comme Platon*, de l'IMPOSSIBILITÉ *de tirer l'intelligible du sensible.* »

Enfin on vient d'entendre notre critique lui-même reprocher à Platon, ainsi que l'avait déjà fait Fénelon, de n'avoir attribué à Dieu que la puissance de *bâtir* d'une matière préexistante, et de lui avoir refusé la puissance de *créer* du néant. On sait que Cicéron s'est passablement moqué du fondateur de l'Académie, qui avait affublé Dieu d'un CORPS ROND plutôt que d'un corps pyramidal ou conique ; et notre critique vient de convenir, lui aussi, que Platon a réellement donné un corps rond à Dieu, n'ayant su jamais comprendre *un esprit sans corps.* Or qu'a-t-il de commun, cet *intelligible* si plat, si grossier, si matériel du philosophe grec, avec l'*intelligible* si pur, si spirituel,

si sublime, si divin du plus grand des docteurs chrétiens? Ne faut-il donc pas supposer que notre critique dormait du *sommeil du* bon Homère lorsqu'il a dit que saint *Augustin ne distingue pas avec plus de fermeté et de vigueur que Platon le sensible et l'intelligible, et qu'il n'est pas plus convaincu que Platon de l'impossibilité absolue de tirer l'intelligible du sensible?* Car il est impossible d'admettre qu'un théologien éveillé ait voulu ravaler à ce point le Prince de la théologie.

C'est, enfin, la doctrine simple, naturelle, que le sens commun du genre humain entier a toujours suivie, sans l'avoir apprise des philosophes, et malgré les philosophes, que saint Augustin a trouvée toute faite dans les instincts, dans les croyances, dans les habitudes de l'humanité, et à laquelle il s'est tacitement conformé. Par conséquent, il n'a pas eu la folle pensée de *créer* et de *fonder*, *comme Platon et à la suite de Platon*, la science de la vérité.

§ 5. *Autres énormités prononcées contre saint Augustin, dans ses rapports avec Platon. — Quelle est la* VRAIE GLOIRE *de Platon. — Unique avantage que la religion peut tirer de sa philosophie. Ce qu'il a dit de vrai et de beau, il l'a puisé aux traditions. Ses doctrines* PROPRES *à lui, aussi bien que sa méthode et sa théorie des idées, sont fausses, absurdes et funestes. Ce sont les titres de sa honte. — On réfute l'assertion :* QUE SAINT AUGUSTIN AIT CONTINUÉ ET FAIT PROGRESSER LA MÉTHODE DE PLATON. *— Preuves que saint Augustin n'a pas fait de méthode philosophique, mais s'est contenté de placer l'ordre de foi avant l'ordre de raison.*

« La gloire *incomparable* de Platon, a dit encore le chef de « l'école semi-rationaliste, la gloire incomparable de Platon est « dans sa *méthode* et dans sa *théorie des idées*.... CONTINUATEUR « DE PLATON, saint Augustin n'a fait faire de grands et véritables « progrès au platonisme qu'*au sujet de la méthode et des « idées*... Envisagée comme procédé logique, la méthode, si « puissante et si féconde dans les mains de saint Augustin, *n'est « autre chose que la dialectique de Platon*.... Même après saint « Augustin Platon est resté dans une étroite connexion avec le « christianisme; car, sous l'empire de la pensée chrétienne, ce « sont *les doctrines* DU GRAND *philosophe* qui se sont épurées,

« développées, perfectionnées. » Ce qui est dire, en termes très-clairs, que Platon est l'unique grand maître de saint Augustin, aussi bien que de tous les philosophes chrétiens, et le grand pédagogue du savoir humain. C'est un peu fort, comme on le voit. Ainsi il n'y a pas un seul mot dans tout ceci qui ne soit une grossière bévue au point de vue historique, et une excentricité au point de vue du respect que les ecclésiastiques doivent spécialement aux grands hommes et à la science de l'Église.

Il faut distinguer dans Platon, selon la remarque de Clément d'Alexandrie, le philosophe du théologien, le Grec du Chaldéen, le sophiste, voulant faire de la vérité par la raison, du témoin éloquent des traditions de l'humanité. En tant que philosophe, la *gloire incomparable*, la vraie gloire *de Platon*, n'a été que d'avoir préféré le spiritualisme de Pythagore au matérialisme de Démocrite, et d'avoir placé, selon la remarque de Cicéron, dans la raison le jugement du vrai, que les matérialistes de son siècle plaçaient exclusivement dans les sens (1). En tant que théologien traditionaliste, sa *gloire incomparable* a été d'avoir emprunté aux livres sacrés des Juifs (sans les citer, bien entendu) quelques-unes des sublimes pensées, des grandes vérités qui y sont contenues, et de les avoir fait connaître dans sa patrie, quoique, d'après les expressions des auteurs semi-rationalistes eux-mêmes (voyez *la Tradition*, § 28 et 29), *noyées dans un océan d'erreurs*, où à peine elles sont reconnaissables.

Ces vols de Platon ont été bien utiles sous un autre rapport encore. Plus tard les prédicateurs du christianisme s'en sont servis pour prouver : qu'en annonçant cette religion ils n'imposaient pas aux peuples une religion nouvelle, mais la religion de la révélation primitive ; la religion demeurée, quant à ses principes et à ses vérités fondamentales, toujours la même dans les traditions et les croyances du genre humain ; la religion dont Platon, aussi bien que d'autres philosophes et surtout les poëtes, étaient les témoins ; en un mot, la vraie et unique religion, aussi ancienne que le monde, aussi universelle que l'humanité, mais dégagée des fables, des superstitions, des erreurs dont le paganisme l'avait

(1) « Plato veritatem abductam a sensibus rationis esse voluit. »

affublée, et accomplie, quant à ses promesses et à ses prophéties, et ennoblie et perfectionnée par le Christ.

A ce point de vue, il est vrai que, sans s'en douter, Platon a servi à la pensée divine, et que certaines pages de ses livres ont été, comme on l'a dit, une espèce de *préparation humaine à l'Évangile*. Mais il n'est point vrai du tout que Platon *soit resté dans une connexion étroite avec le christianisme, et que, sous l'empire de la pensée chrétienne, ce sont les doctrines* DE PLATON qui se sont *épurées, développées, perfectionnées*. Les seules doctrines qui se sont *épurées, developpées, perfectionnées, sous l'empire de la pensée chrétienne,* sont les doctrines de la révélation primitive, les doctrines dont ont été dépositaires les Juifs, les doctrines traditionnelles, qui, pour se trouver en très-petit nombre, et altérées et mêlées à bien des erreurs dans les livres de Platon, n'en sont pas moins les doctrines que Dieu même avait révélées, dès le commencement du monde, à des époques différentes, antérieures à Platon, que la tradition avait transmises et établies dans le monde sans Platon, et dont par conséquent Platon n'est ni l'auteur, ni l'apôtre, ni l'évangéliste.

Quant aux doctrines *grecques*, purement *philosophiques*, qui appartiennent *en propre* à Platon, qui sont vraiment son *invention* et son *œuvre*, ce sont, pour en citer quelques-unes : 1° le *dualisme*, ou la matière existante de toute éternité avec Dieu ; 2° la *corporéité* de la matière, attribuée non-seulement à l'âme humaine, mais à Dieu lui-même ; 3° ce sont des articles de Morale profondément immoraux ; 4° ce sont de grossières erreurs, d'énormes et sales extravagances qui ont mérité à Platon la flétrissure, que nous avons rappelée plus haut, de *patriarche de tous les hérétiques* et d'*assaisonnement de toutes les hérésies*. Ainsi, *sous l'empire de la pensée chrétienne*, les doctrines spéciales de Platon non-seulement n'ont pas été *épurées, développées, perfectionnées*, mais ont été, au contraire, honnies, pulvérisées, anéanties, pour ne plus reparaître que dans les écrits des hérétiques et des modernes incrédules.

Il en est de même de la *méthode* de Platon et de sa *théorie des idées*. C'est même sur ces deux points que Platon s'est fourvoyé le plus et a été le plus funeste.

D'après Cicéron, la méthode platonicienne se résume dans ce

principe : IL NE FAUT TENIR POUR VRAI QUE CE QUI A CHACUN PARAIT VRAI : *Id verum quod unicuique verum videatur.* Mais c'est le principe destructif de toute foi à l'autorité des traditions, foi que, comme nous l'avons prouvé par leur propre témoignage (1), Socrate et Platon eux-mêmes ont tant recommandée comme la RÈGLE DE L'HUMANITÉ touchant la religion. C'est la légitimation de tous les rêves, de toutes les aberrations de l'esprit humain ; c'est l'apothéose de la raison de l'homme ; c'est la porte ouverte à toutes les erreurs et la mort inévitable de toute vérité. En effet, c'est à l'aide de cette méthode que l'école de Platon, l'Académie, après avoir successivement essayé en vain d'établir une seule vérité *naturelle,* finit par proclamer le principe qu'on ne peut être certain d'aucune vérité, *nihil percipi posse*, et s'engouffra dans le *scepticisme.* Et c'est à l'aide de la même méthode que le protestantisme, après avoir fait d'inutiles efforts pour s'assurer d'une seule vérité *révélée,* a fini par nier toute révélation et vient de se perdre dans *l'indifférentisme.*

La théorie de Platon sur les idées n'est pas plus merveilleuse. Le même auteur semi-rationaliste, si enthousiaste pour Platon, dans le même livre et presque dans la même page où il a fait de cette théorie l'un des titres les plus sacrés *de la gloire incomparable de Platon,* n'en a pas moins fait cette remarque pleine de vérité: « On ne peut dissiper le doute qui pèse *sur la doc-« trine de ce grand homme* (1) *sur les idées.* Cette incertitude « occupe *une lacune* dans ses pensées ; même ses disciples *ont « été incertains* sur cette doctrine. Dans le *Timée*, Platon va « jusqu'à donner aux idées le nom de *dieux éternels.* Dans la « description de l'organisation du monde, il distingue toujours « Dieu du modèle qu'il imite et met toujours Dieu en présence du « modèle éternel... » Ce qui est dire, en termes formels, « que, par sa théorie sur les idées, dont il a fait des dieux au-dessus de Dieu lui-même, Platon n'a été qu'un fabricant de nouvelles idoles, qui aurait élargi le cercle de l'idolâtrie ; qu'il a articulé une doctrine si bizarre, si embarrassée, si confuse, que personne n'a pu rien comprendre, pas même ses disciples, et que très-probable-

(1) Voyez *la Tradition,* § 50.

ment il n'a pas comprise lui-même ; et que, loin de l'avoir fait progresser, il n'a répandu que l'obscurité et l'erreur sur cette question fondamentale de la philosophie. Est-ce donc un titre de *gloire?*

Encore les idées de Platon ne sont, comme on le sait et comme son panégyriste vient de nous le rappeler, que des généralités des choses spirituelles et corporelles, *subsistantes en elles-mêmes,* hors de tout esprit et de tout corps; se glissant on ne sait comment dans l'intellect de l'homme, dès son origine ; se développant en lui par la réminiscence, et lui servant de miroir pour la connaissance des êtres spirituels et des êtres corporels. Mais une telle théorie, donnant une *réalité substantielle, physique,* à des abstractions, fait de l'univers une immense abstraction substantiellement et physiquement existante, et, en retranchant tout rapport entre l'esprit humain et les corps extérieurs, place l'homme exclusivement dans le monde des idées. Cette théorie conduit donc tout droit au panthéisme et à l'idéalisme. En effet c'est de cette théorie des idées innées que le néo-platonisme ancien d'Alexandrie et le néo-platonisme moderne d'Allemagne et de France ont abouti au panthéisme et à l'idéalisme.

La *méthode* et la théorie *des idées* de Platon sont donc ses deux plus grandes erreurs, ses deux erreurs colossales, ses deux erreurs-mères, par lesquelles il a contribué, dans les temps anciens et dans les temps modernes, à la destruction de toute philosophie, de toute religion, de toute vérité; ce sont les titres particuliers *de sa honte.* Ainsi, en les appelant la gloire *incomparable de Platon,* le semi-rationalisme a donné à voir qu'il n'a rien compris à Platon ; et, en affirmant que saint Augustin a *suivi et fait progresser cette méthode et cette théorie* de Platon, le semi-rationalisme donne à voir encore qu'il n'a rien compris non plus à saint Augustin.

Voyez en effet. Au deuxième livre de son ouvrage DE L'ORDRE (*cap.* XIII), saint Augustin a touché en passant, dans quelques lignes, les avantages et la nécessité de la logique, et là-dessus le semi-rationalisme de s'écrier d'un air victorieux : « Voilà *la* « *méthode d'Augustin!* Envisagée comme procédé logique, cette « méthode, si puissante et si féconde dans les mains d'Augustin, « n'est autre chose que *la dialectique de Platon.* »

Eh bien! il n'en est rien. Dans ce chapitre, le plus court de tout l'ouvrage, il n'est nullement question ni de la méthode de *Platon,* ni de *sa dialectique*. Dans ce chapitre, saint Augustin n'a pas établi de *procédé logique* propre à lui; il n'a pas fait de *méthode;* il n'a parlé que de la logique en général, qui n'est que la raison raisonnant, la raison qui n'a pas attendu que Platon et Aristote vinssent au monde pour apprendre à raisonner juste, et que tout homme de génie possède à un degré éminent, indépendamment des règles de la logique. Ainsi (et rien n'est plus évident pour quiconque a lu saint Augustin) ce grand Docteur n'a puisé ni dans Platon ni dans aucun autre philosophe, mais dans sa haute raison et dans son propre génie, cette *merveilleuse dialectique si puissante et si féconde dans ses mains*, et par laquelle il a terrassé toutes les erreurs et développé et vengé toutes les vérités.

A l'exemple des Pères qui l'avaient précédé et qui lui étaient contemporains, saint Augustin a vraiment uni, dans une vaste synthèse, la foi avec la science, la religion avec la philosophie; il a vraiment développé, expliqué, défendu la vérité et la morale du christianisme contre toutes les écoles des philosophes, contre toutes les sectes des hérétiques, avec une puissance de raison, avec un éclat d'éloquence avec une force de conviction, inconnue jusqu'à lui et même après lui. Mais on ne trouve nulle part, dans les nombreux et immortels ouvrages qu'il a faits, une méthode pour conduire l'esprit humain à la vérité.

« Comparez, nous dit ici le semi-rationalisme, comparez, avec « les hésitations et les doutes de Platon, les convictions arrêtées, « les paroles nobles, lumineuses et abondantes d'Augustin, et « reconnaissez la *supériorité de la source* à laquelle ce dernier « a emprunté ses théories. Or cette source n'a été que la révéla- « tion chrétienne. » Ainsi donc, d'après le semi-rationalisme, saint Augustin n'a pas suivi la méthode païenne de Platon, mais la méthode chrétienne de saint Paul, qui l'avait converti; il n'est guère parvenu par la raison, mais bien plutôt par la foi, à se former des *convictions arrêtées* sur ce qu'il importe le plus à l'homme de savoir et à en parler avec des paroles nettes, lumineuses et abondantes; en sorte qu'il aurait pu mettre en tête de tous ses immortels ouvrages, comme une épigraphe qui les résumerait

tous, ces mots du Prophète : « J'AI CRU, ET C'EST POURQUOI J'AI PARLÉ ; *CREDIDI*, *propter quod locutus sum* (*Psalm.*) »

Cela est si vrai que, dans ses *Rétractations*, en signalant les quelques expressions erronées, incertaines ou inexactes, qui se trouvent dans ses livres, faits dans la retraite de Cassiaque, avant son baptême, il n'attribue ces expressions qu'à la circonstance qu'il ne connaissait pas bien encore les saintes Écritures, et qu'il n'était pas encore assez instruit dans la science ecclésiastique : *Hoc non dixissem si jam tunc essem* LITTERIS SACRIS ERUDITUS (*lib.* I, *c.* v) ; *Nec isto nomine uteremur si jam satis essemus* LITTERIS ECCLESIASTICIS *eruditi* (*lib.* I, *c.* III).

Si donc la vérité ne lui a fait défaut que quand sa raison a marché *seule*, sans la lumière de la révélation, il est évident que ce n'est que par le secours de cette lumière divine qu'il a connu la vérité d'une manière certaine et arrêtée, et en a parlé d'une manière si supérieure à Platon ; par conséquent, il est évident aussi que la méthode de saint Augustin, pour arriver à la certitude de la vérité, n'a pas été le raisonnement, mais la prière, n'a pas été la méthode des recherches philosophiques, mais celle de l'humble foi. C'est cette méthode qu'il a suivie dès l'instant où, terrassé par une voix du Ciel, il crut, et c'est aussi cette méthode qu'il inculque dans tous ses nombreux ouvrages. Voyez donc combien le semi-rationalisme est dans le vrai en affirmant que saint Augustin n'a fait *que continuer la méthode de Platon et la perfectionner*.

Ah ! instruit par sa propre expérience et par les égarements de la raison, saint Augustin ne savait que trop combien la *méthode platonicienne* de la souveraineté absolue de la raison dans le jugement de la vérité est dangereuse et funeste, pour avoir voulu, après sa conversion, suivre une telle méthode et la faire progresser ! Aussi, dans son ouvrage *contre les Académiciens*, le premier qu'il écrivit dans sa retraite de Cassiaque, étant encore catéchumène, tantôt pour convertir ceux de ses jeunes amis qui l'entouraient dans cette solitude, et qui, tenant encore au principe académique : *que le sage ne doit rien affirmer comme certain*, désespéraient de toute vérité, et tantôt pour s'affermir lui-même dans sa résolution de demeurer dans le calme intellectuel de la

vie chrétienne (1) : dans cet ouvrage, disons-nous, saint Augustin, loin d'avoir pris la *raison*, prit la *foi* pour son point de départ. Car, il y a dans cet ouvrage un chapitre ainsi intitulé : QU'ON NE PEUT ÊTRE CERTAIN DE LA VÉRITÉ QUE PAR LE SECOURS DE DIEU ; *Veritatem nisi divina ope non percipi* (*lib.* III, *c.* VI) ; et l'ouvrage entier est par son auteur résumé dans ces mots : « Enfin la *seule* discipline *de la plus vraie de toutes les philosophies* « est devenue manifeste. Car *notre philosophie à nous* n'est pas « *la philosophie de ce monde*, QUE NOTRE RELIGION, A DE « TRÈS-JUSTES TITRES, DÉTESTE. Mais c'est cette philoso- « phie, *bien autrement intelligible*, à laquelle LA RAISON, MÊME LA « PLUS SUBTILE, NE PEUT RAPPELER LES AMES AVEUGLÉES PAR « LES TÉNÈBRES MULTIFORMES DE L'ERREUR, qu'après que le Dieu « souverain, par un excès de clémence populaire, a fait descendre « et soumis l'autorité de l'entendement divin jusqu'au corps de « l'homme ; c'est par les préceptes du christianisme et même « par les faits de cette science (de la foi) que les âmes ont pu être « excitées à revenir à elles-mêmes, à regarder la patrie, *sans* « *avoir besoin des combats de la dispute*. »

Saint Augustin revient à cette même théorie, *touchant l'acquisition de la vérité*, dans ses livres, DE L'AVANTAGE DE CROIRE (*De utilitate credendi*), DE L'ORDRE (*De ordine*) et DU MAITRE (*De magistro*). Il y établit que, formée par les moyens simples et naturels que nous avons indiqués et développés dans la Tradition, § 19), la raison humaine se trouve en possession des vérités dont la connaissance lui est urgente, sans avoir besoin qu'on les lui enseigne de nouveau ; mais qu'en voulant se rendre compte de ces vérités, se les démontrer et en avoir la science complète et une certitude parfaite il faut soumettre sa raison à l'autorité, par un noble effort de la raison, dont la raison même démontre la nécessité ; il faut soumettre la raison à l'autorité, comme venait de le faire Augustin lui-même ; il faut baisser le front, prier et

---

(1) « Cum me ad christianæ vitæ *otium* contulissem, nondum baptizatus, « *contra academicos* primum scripsi, ut argumenta eorum quæ *multis inferunt veri inveniendi desperationem* et prohibent cuiquam rei assentiri, ab « animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus, amoverem (*Re-* « *tract.*, lib. I, c. I). »

se faire enfant à l'école du Christ, le vrai et unique MAITRE des âmes. Voilà la *méthode* de saint Augustin (si tant est qu'il ait voulu faire une méthode); et il est évident que c'est là l'opposé de la méthode de Platon.

La voici, du reste, cette méthode de saint Augustin, telle qu'il l'a formulée dans ces remarquables lignes de son ouvrage *De la doctrine chrétienne* : « Si l'on trouve que ceux qu'*on appelle* « philosophes, disent, *par hasard,* quelques choses vraies et qui « peuvent s'adapter à notre Foi, on doit les leur enlever, comme « on enlève aux voleurs le bien qu'ils possèdent injustement, et « on doit les faire servir à l'usage de la science chrétienne. Mais « il faut faire attention que la philosophie des païens renferme « des imaginations chimériques, qui singent la vérité et n'abou- « tissent qu'à la superstition, et que, par conséquent, chacun « de nous, qui sortons de la communion des gentils, doit soi- « gneusement éviter (1). » C'est nous dire : Que lui-même, saint Augustin, a bien emprunté, quoique avec une extrême réserve, aux écrits des philosophes du paganisme, des mots, des phrases, des arguments, des témoignages en faveur de la religion chrétienne; mais que, quant aux systèmes, aux doctrines, à la méthode de la philosophie païenne, en devenant chrétien, il s'est hâté de les rejeter en masse et de les fuir.

En répondant à Fontenelle par un très-savant ouvrage dont il sera question plus loin[1], le père Balthus, le théologien le plus versé de son temps dans la connaissance des Pères, s'exprime ainsi : « Qui a dit à notre critique que les premiers Pères de « l'*Église* aient eu une *philosophie particulière*, qu'ils en aient « suivi *une autre que celle de l'Ecriture sainte,* où ils trouvaient « tout ce qui leur était nécessaire en matière de religion, et « après laquelle ils ne croyaient plus, comme ils le disent « (Tertullien, *De Prescrip.*), avoir besoin de curiosité ? Qui lui a « dit que cette philosophie particulière qu'ils suivaient, *fût celle*

---

(1) « Qui philosophi *vocantur*, si qua *forte* vera et fidei nostræ accommo- « data dixerunt, ab eis, tamquam ab injustis possessoribus, in usum nostrum « vindicanda sunt. Habent enim doctrinæ gentilium quædam simulata et super- « stitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrum, de societate gentilium exiens, « debet vitare (*De doctrin. Christian.*, lib. II). »

« *de Platon*, plutôt que celle de Zénon ou d'Aristote ? Où sont « les commentaires qu'ils ont faits sur ce philosophe (Platon) ? « Quelles marques ont-ils données de la prodigieuse estime qu'ils « faisaient de lui ? L'ont-ils loué, comme on a fait depuis Aris-« tote ? L'ont-ils cité dans leurs livres ou dans les discours qu'ils « faisaient aux peuples, pour donner de l'autorité à ce qu'ils « avançaient ? Ont-ils jamais entrepris de le *justifier sur ses er-« reurs ?* Au contraire, que n'ont-ils pas dit pour en *donner du « mépris*, pour *le réfuter* et pour *faire sentir ses égarements ?* « En quoi je suis persuadé que l'on pourrait, avec beaucoup plus « de vraisemblance, les accuser d'avoir porté les choses trop « loin, et *d'avoir condamné trop universellement ce philosophe*, « ainsi que toute la philosophie en général, si on ne faisait at-« tention aux temps auxquels ils vivaient et aux circonstances « qui les obligeaient de parler et d'agir avec autant de sévérité « qu'ils l'ont fait (*Réponse à l'Hist. des Oracles*, t. II, p. 134). »

Or, en lisant ce passage, ne dirait-on pas que ce savant auteur a prévu et voulu réfuter d'avance, d'une manière péremptoire, l'affirmation de notre critique à nous : « Que saint Augustin (le plus grand des Pères auquel fait allusion le père Balthus) ait voulu faire une philosophie et même une philosophie platonicienne ? » Du reste, le fait contraire a été constaté avec une admirable précision par notre honorable critique lui-même ; car c'est lui qui a dit : « La *méthode* des anciens n'avait pas la vi-« gueur de la nôtre ; L'INDICATION *de ces choses est répandue « ÇA ET LA dans les écrits de saint Augustin.* » Nous avons donc le droit de nous étonner du courage de cet auteur d'avoir voulu faire croire que saint Augustin ait fabriqué, lui aussi, une *méthode philosophique*, et même une philosophie *platonicienne* et *cartésienne*, puisqu'il reconnaît que saint Augustin n'a fait qu'INDIQUER *ces choses* ; que *ces choses* ne se trouvent nulle part, dans saint Augustin, réunies dans un corps de doctrine, mais seulement *répandues* ÇA et LA *dans ses écrits*. C'est avouer, en propres termes, nous le répétons, que la prétendue *méthode*, la prétendue *philosophie* que notre adversaire attribue à saint Augustin n'est tout bonnement qu'un poëme de son invention.

TROISIÈME CHAPITRE.

DE LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN SUR L'ORIGINE DES IDÉES, ET DE L'OPPOSITION RADICALE DE CETTE DOCTRINE AVEC CELLE DE PLATON SUR LE MÊME SUJET.

§ 6. *Importance du sujet qu'on va aborder. — Saint Augustin, réfutant lui-même la calomnie d'avoir suivi l'Idéologie impie de Platon, et établissant sa propre doctrine sur le même point. — Saint Thomas démontrant, lui aussi, que la doctrine de saint Augustin n'a rien de commun avec la doctrine de Platon sur les idées.—Psychologie de saint Augustin, tout à fait différente, elle encore, de celle du philosophe grec. — Résumé de la philosophie du grand Docteur chrétien.*

La première, et la plus importante question de la Philosophie, est, de l'aveu de tous les philosophes, la question *sur l'Origine des Idées*. Se tromper sur ce point capital de la science, c'est se fourvoyer par rapport à tout le reste. On vient de voir combien la doctrine de Platon sur ce sujet a été absurde et même ridicule; il n'est donc pas étonnant que Platon le philosophe ait éclipsé et déshonoré Platon le traditionaliste. Ce qui est non-seulement étonnant, mais révoltant, c'est que le semi-rationalisme ait osé attribuer à saint Augustin d'avoir suivi l'*Idéologie* de Platon, et, conséquemment, partagé sa triste philosophie. Ainsi donc, de toutes les insultes que le semi-rationalisme a faites au plus grand homme du christianisme, celle-ci est la plus cruelle, et en même temps la plus manifestement injuste. Car, loin de l'avoir adoptée, le docteur chrétien a combattu dans les termes les plus formels et les plus explicites, la doctrine sur les idées du philosophe grec, et a, lui-même, établi, de la manière la plus précise et la plus claire, sa propre doctrine sur ce grave point. C'est ce qu'on va voir. Cette discussion est donc du plus haut intérêt.

Dans son livre *des LXXXIII Questions*, saint Augustin s'est ainsi exprimé : « On dit que c'est Platon qui, le premier, a parlé « des *idées*. Il ne faudrait pas croire cependant que si le nom

« n'existait pas, avant Platon, les choses mêmes qu'il appelle « idées, n'existassent pas, ou ne fussent comprises par personne. « Sous des noms différents, les *idées* avaient peut-être été « admises par plusieurs philosophes. Il n'est nullement vraisem- « blable qu'il n'y eût pas des Sages avant Platon, ou qu'ils « n'eussent pas connu les choses que Platon appelle *idées*. Car « l'importance des idées est si grande qu'on ne peut être phi- « losophe sans bien comprendre les idées (1).

« Le mot grec *idées* répond aux mots latins *formes* ou *espèces*. « Nous le traduisons par le mot *raisons*. Cette traduction ne « rend pas exactement le *mot* grec, mais elle exprime bien la « *chose*.

« Les idées sont certaines formes premières ou les *raisons* « *stables ou immuables* des choses, formes qui n'ont pas été for- « mées, parce qu'elles sont éternelles, toujours les mêmes, et « qu'elles sont contenues dans l'intelligence divine... Qui « osera dire que Dieu ait tout créé irraisonnablement? Si donc « on ne peut dire ni croire cela, on doit admettre que toute « chose a été créée par raison; et que la raison qui a pré- « sidé à la création de l'homme n'est pas la même que celle « qui a présidé à la création du cheval; ce serait une absur- « dité de le penser. Chaque chose a donc été créée *par une* « *raison particulière*. Mais où existent *ces raisons*, sinon dans « la pensée du Créateur? Non, Dieu ne pouvait pas *regarder* « *un modèle hors de lui*, pour créer les choses; *ce serait un* « *sacrilége de le croire*. Mais si les raisons de toutes les choses « créées et possibles sont dans la pensée du Créateur, et qu'il « n'y ait rien dans la pensée divine qui ne soit éternel et im- « muable; ces choses, que Platon appelle *idées*, existent, parce « qu'elles sont éternelles et demeurent immuables, et c'est par

(1) « Ideas Plato primus appellasse perhibetur. Non tamen, si hoc nomen « antequam ipse institueret, non erat, ideo vel res ipsæ non erant, quas ideas « vocavit, vel a nullo erant intellectæ, sed alio fortasse atque alio nomine ab « aliis atque aliis nuncupatæ sunt. Nam non est verisimile sapientes aut nullos « fuisse ante Platonem aut istas quas Plato ideas vocat quæcumque res sint, « non intellexisse. Si quidem tanta in Ideis vis constituitur, ut nisi his intellectis « sapiens esse nemo possit (*De* LXXXIII *Quæst.*, 2, 46). »

« la participation à ces idées que se fait tout ce qui est, et se « fait de la manière dont il est (1). »

Par ce passage admirable de clarté, de beauté et de vérité, il est donc évident que pour saint Augustin les idées ne sont que *les raisons éternelles des choses*, dont, comme on l'a vu, dans la *Tradition* (§ 16), l'ensemble fait la LOI ÉTERNELLE; et, comme l'a dit ailleurs le même grand Docteur, suivi par saint Thomas, que les choses créées existent dans ces raisons d'une manière plus parfaite qu'en elles-mêmes, mais d'une manière intentionnelle et non pas physique; enfin que toute chose créée participe à ces raisons, en tant qu'elles sont ces mêmes raisons éternelles réalisées, actualisées dans le temps : de même qu'un édifice existe d'une manière plus parfaite dans l'idée archétype de l'architecte, qu'en lui-même; car dans l'idée de l'architecte il existe d'une manière intentionnelle et non pas physique, et il ne participe à cette idée qu'en tant qu'il est cette idée même, préconçue dans un temps et réalisée, actualisée dans un autre.

Or, qu'a-t-elle à faire cette sublime et magnifique doctrine de saint Augustin sur les idées avec la théorie de Platon sur le même sujet? Qu'ont-elles à faire ces *raisons éternelles* des choses, dont la vérité découle de la perfection même de l'Intellect

---

(1) « Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum a « verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi « quidem proprietate discedimus. Sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, « a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideæ principales formæ quædam vel ratio- « nes rerum stabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ et semper « eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur... Quis au- « deat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel « credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione « homo quam equus, hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur pro- « priis sunt creata rationibus. Has autem rationes, ubi arbitrandum est esse, « nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, « ut secundum id constitueret quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegum « est. Quod si hæ rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina « mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi æternum atque in- « commutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas « Plato; non solum sunt ideæ, sed ipsæ veræ sunt quia æternæ sunt, et ejus modi « atque incommutabiles manent, quarum participatione fit quidquid est, quo- « modo est (*Ibid.*). »

divin, et qui expliquent le créé par l'Incréé, la créature par le Créateur, avec les *idées* de Platon, qui n'ont aucun rapport à Dieu, les *natures des choses* de Platon, existant d'une manière *substantielle en elles-mêmes, en dehors des choses*, et partant des choses pour nous rendre cognoscibles les choses? Qu'ont-elles à faire les idées éternelles de l'entendement divin, avec ces êtres fantastiques, créations, avortements d'une imagination égarée, et, d'après toutes les apparences, incomprises par la raison même qui en a voulu faire des êtres contre toute raison?

Saint Augustin n'a donc parlé des *idées* de Platon, que pour montrer que les *vraies idées* sont plus anciennes que Platon et sont différentes de celles de Platon; pour montrer qu'elles n'appartiennent à Platon que par le *mot* qu'il leur a donné et par la fausse base sur laquelle il les a assises, car en les excluant de l'intellect divin où elles existent réellement, il les a assises *en elles-mêmes,* où elles n'existent pas et ne sont rien de concret et de réel. Aussi l'auteur semi-rationaliste lui-même auquel nous avons principalement affaire dans cet écrit, ayant rapporté le beau passage de saint Augustin qu'on vient de lire, ajoute: « *On ne trouve* RIEN dans Platon de comparable à ce texte pour « la profondeur, la force, la clarté, la simplicité, la vérité. » Ce qui est avouer que la doctrine de saint Augustin *sur les idées* n'a rien de commun avec la théorie de Platon sur le même point, rien de ressemblant avec elle.

Mais il y avait six siècles que saint Thomas avait établi, dans les termes les plus polis, mais en même temps avec la plus grande précision et la plus grande clarté, cette différence. « La « doctrine des *platoniciens*, dit-il, *que les formes des choses « subsistent sans la matière,* paraît être CONTRAIRE A LA FOI. « C'est pourquoi, en mettant de côté cette doctrine sur les idées « qu'*admettait Platon,* saint Augustin lui a substitué la doctrine: « Que les raisons de toutes les choses existent dans l'intelligence « divine, et que c'est d'après ces raisons que toutes les choses « se forment et que l'âme humaine elle-même connaît toutes « les choses (1). » Ainsi, pour saint Thomas, les théories de saint

(1) « Videtur esse alienum a fide quod formæ rerum extra res per se subsis-

Augustin et de Platon *sur les idées* se ressemblent comme une vérité catholique ressemble à une hérésie : *alienum a fide videtur esse ;* se ressemblent comme le blanc ressemble au noir, le jour à la nuit, la réalité à la fiction, le vrai au faux, ce qui est à ce qui n'est pas.

Enfin on n'a qu'à parcourir la quinzième *question* de la première partie de la *Somme* du Docteur Angélique, pour se convaincre combien la doctrine du grand évêque d'Hippone, sur les idées, diffère de celle de Platon. Chacun des trois articles dont se compose cette importante *question* est fondé sur une citation, tirée de saint Augustin et formellement opposée aux principes de Platon. On y voit non saint Augustin qui *suit,* mais saint Augustin qui *combat,* qui réfute complétement le philosophe grec au sujet des idées. Et pour qu'il ne reste pas le moindre doute sur l'opposition radicale entre la doctrine du docteur païen et celle du docteur chrétien sur ce point, saint Thomas fait intervenir Aristote ayant, lui aussi, avant saint Augustin, flétri son propre maître à cause de cette doctrine absurde et impie : *Que Dieu ne connaît les choses que par les idées existantes hors de lui, existantes en elles-mêmes, et non dans l'intellect divin* (1).

Au même endroit, saint Thomas a fait encore cette grave remarque : « Selon quelques-uns (de ses propres écoliers), pour « Platon, la matière n'a pas été *créée*, et dès lors il n'a pas ad- « mis qu'il y a l'idée de la matière (en Dieu), mais que l'idée est « une *cause* de la matière (hors de Dieu). Mais quant à nous au- « tres chrétiens qui croyons que la matière a été créée par Dieu, « d'après la forme (exemplaire qu'il en avait dans son intellect), « l'idée de la matière est avant tout en Dieu, et cette idée est

---

« tant absque materia, sicut Platonici posuerunt. Ideo Augustinus posuit loco « harum idearum, *quas Plato ponebat*, rationes omnium creaturarum in « mente divina existere : secundum quas omnia formantur et secundum quas « etiam anima humana omnia cognoscit (I, *p. qu.* 84, *a*, 5). »

(1) « Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem ; et sic etiam « Aristoteles (lib. 1, 2 et 3 *Metaph.*) improbat opinionem Platonis de *ideis*, se- « cundum quod ponebat eas (Plato) *per se existente non in intellectu* (*Artic.* « 1, ad I.). »

« exactement la même que celle de la chose composée. Car la « matière, *par elle-même* (indépendamment de Dieu), n'a pas « d'*être* et ne peut pas être connue (1). »

Saint Thomas attribue cette doctrine à saint Augustin, c'est-à-dire que, pour saint Augustin, c'est d'après l'idée que Dieu en avait, dans son intellect, que la matière a été formée; tandis que, pour Platon, c'est d'après la matière préexistante que Dieu s'en est formé l'idée, c'est-à-dire que l'idéologie de saint Augustin n'est que la conséquence du dogme divin de la création; tandis que l'idéologie de Platon n'est que la conséquence de la doctrine diabolique *de la matière éternelle* et que ces deux idéologies diffèrent entre elles autant que la vérité diffère de l'erreur et la religion de l'impiété. Voilà comment saint Augustin *a suivi Platon, a été l'écolier de Platon au sujet des idées !*

Sur la psychologie aussi bien que sur l'idéologie, saint Augustin est aux antipodes de Platon.

Il n'est pas certain que le livre des DOGMES ECCLÉSIASTIQUES (*De ecclesiasticis dogmatibus*) soit de saint Augustin, quoiqu'il se trouve parmi ses œuvres. Mais, si ce n'est pas ce grand Docteur qui l'a écrit, c'est au moins lui qui l'a inspiré et qui l'a fait; car ce n'est qu'un résumé méthodique des principes, des doctrines, des pensées, éparses dans tous ses immenses écrits, particulièrement dans ses livres *De la Cité de Dieu*, DE *la Trinité* et SUR *la Genèse à la lettre;* ce n'est qu'un formulaire fidèle de sa philosophie. Aussi saint Thomas le cite et le défend comme un livre d'un mérite incontesté et faisant autorité parmi les savants chrétiens. Or, l'auteur de cet ouvrage s'exprime ainsi touchant l'âme : « Nous croyons que les âmes des hommes ne « se sont pas trouvées, dès le commencement, parmi les au« tres natures intellectuelles, et n'ont pas été créées en même « temps qu'elles, et ne sont pas formées comme les corps, par « la génération. Nous disons que l'âme est créée et introduite

(1) « Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam, et ideo non « posuit ideam esse materiæ sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus « materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materies ideam « in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia, secundum se, « neque *esse* habet, neque cognoscibilis est (*Artic.* 3). »

« dans le corps après la formation du corps. Nous sommes en-« core très-éloignés d'admettre que chaque homme a deux « âmes : l'une *animale*, animant le corps et mêlée au sang, « l'autre *spirituelle* et accomplissant les fonctions rationnelles. « Nous soutenons que c'est une seule et même âme qui, dans « l'homme, vivifie le corps auquel elle est unie, dispose d'elle-« même d'après sa propre raison et possède la liberté de l'ar-« bitre, afin de pouvoir choisir ce qu'elle veut, dans sa propre « substance et par sa pensée. Pour nous (parmi les êtres ani-« més), l'homme seul possède une âme *substantive* (ou sub-« sistant en elle-même), qui survit après s'être dépouillée du « corps, qui ne périt pas avec le corps, par la raison qu'elle « vit substantiellement. Quant aux âmes des brutes, elles ne « sont pas *substantives*, mais naissent avec la chair par la vertu « de la chair et finissent par la mort de la chair. Ainsi, l'homme « est un composé de deux substances seulement : l'âme et la « chair; l'âme avec sa raison, la chair avec ses sens; cepen-« dant la chair ne met en mouvement ses sens qu'en vertu de « son union avec l'âme; tandis que l'âme exerce, sans le concours « de la chair, ses fonctions rationnelles (1). »

Voilà la vraie philosophie de saint Augustin sur l'âme. Qu'elle est claire, qu'elle est précise, qu'elle est pure, qu'elle est simple, qu'elle est complète, qu'elle est parfaite ! Aussi est-elle la réfutation péremptoire de la doctrine de Platon sur l'origine

---

(1) « Animus hominum non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, « nec simul creatas... Neque cum corporibus per coitum seminatas... Sed dici-« mus, formato jam corpore, animam creari et infundi. . Neque duas animas « esse dicimus sed hominem, unam *animalem*, qua animatur corpus, et im-« mixta sit sanguini, alteram *spiritualem*, quæ rationem ministret ; sed dici-« mus unam esse, eamdemque animam, in homine, quæ et corpus sua societate « vivificet, et seipsam sua ratione disponat : habens in se libertatem arbitrii, « ut in sua substantia egat cogitatione quod vult. Solum hominem credimus « habere animam substantivam, quæ exuta corpore vivit. Neque cum corpore « moritur, quia substantialiter vivit. Animalium vero animæ non sunt substan-« tivæ, sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur, et cum carnis morte « finiuntur. Duabus substantiis tantum constat homo : anima et carne ; anima « cum ratione sua, et carne cum sensibus suis; quos tamen sensus, absque « animæ societate, non movet caro. Anima vero et sine carne rationale suum « tenet. »

éternelle des âmes, sur la pluralité des âmes dans l'homme, sur la faculté de l'âme humaine de *sentir* sans le concours du corps, sur l'essence *de l'homme*, résultant d'une seule substance, l'âme. C'est une protestation éclatante contre cette foule d'erreurs, d'inepties, d'extravagances que Platon avait accumulées, touchant la nature de l'âme; qu'Origène et quelques philosophes chrétiens des premiers siècles exhumeront plus tard, et qui enfantèrent tant d'hérésies et tant de scandales dans l'Église. Il est donc acquis à l'évidence que, loin d'avoir été le *continuateur* et le *disciple* de Platon et de son école, sur ce point capital de la philosophie, saint Augustin en a été le juge le plus sévère, l'antagoniste le plus redoutable; car c'est de sa main puissante que le platonisme reçut son coup de grâce et disparut des écoles du monde chrétien.

§ 7. *Saint Augustin a formellement rejeté la philosophie de Platon. — Réponse à une objection, tirée des éloges que saint Augustin aurait faits plusieurs fois de Platon. Le saint évêque s'est repenti de ces éloges, et les a rétractés. — Grande portée de ces rétractations; preuve frappante qui en résulte en faveur de ce fait : Qu'il n'a nullement été le continuateur de la philosophie de Platon, et que lui attribuer cela, c'est l'outrager.*

Mais non-seulement saint Augustin n'a pas le moins du monde partagé la théorie erronée de Platon *sur les idées* et sa *philosophie*, il les a énergiquement combattues.

On vient de l'entendre, dans l'admirable passage ci-dessus, s'écriant que *ce serait un vrai* SACRILÉGE *que de croire que Dieu a pu regarder un modèle hors de lui pour créer les choses.* Or notre auteur, semi-rationaliste lui-même, vient de nous assurer que, *dans la description de l'organisation du monde*, *Platon distingue* TOUJOURS *Dieu du modèle qu'il imite, et met* TOUJOURS *Dieu en présence du modèle éternel.* Il est donc évident qu'en flétrissant la doctrine *que Dieu a eu besoin de regarder un modèle hors de lui pour créer les choses*, saint Augustin a eu principalement en vue la théorie de Platon sur les idées; que c'est cette doctrine qu'il a appelée une *nouveauté sacrilége* et une *absurdité*, et qu'il a réfutée d'une manière si éclatante et si victorieuse dans le même passage, dont notre ad-

versaire lui-même n'a pu s'empêcher d'admirer la *profondeur*, la *force*, la *clarté*, la *simplicité* et la *vérité*. Car dans tout ce passage il n'est question que *de Platon*.

Dans ses rétractations, saint Augustin se repent d'avoir dit dans un de ses premiers ouvrages (*Soliloq.*, lib. II, cap. xx) : *Qu'en étudiant, les savants ne font autre chose que déterrer, et extraire de leur propre esprit les connaissances qu'ils ont précédemment en eux-mêmes et qu'ils ont oubliées.* Il *réprouve*, il rejette comme fausse une pareille doctrine : « Parce que, si des ignorants, dit-il, lorsqu'ils sont bien interrogés, répondent bien sur des sciences qu'ils n'ont point apprises, ce n'est que parce qu'ils partagent, eux aussi, la lumière de la raison éternelle où l'on voit l'immuable vérité. » Il reproche *à Platon et à son école* d'avoir suivi cette doctrine des idées *innées dans l'esprit humain*, et *oubliées par lui, et que la science, le travail et la réflexion rappellent*. Et il avertit le lecteur qu'autant que le sujet de son ouvrage *sur la Trinité* le lui a permis, il a réfuté cette doctrine au XII[e] livre de ce même ouvrage (1).

Nous trouvons, en effet, que le xv[e] chapitre de ce livre n'est qu'une réfutation vigoureuse et éloquente de cette immense erreur que, d'après le saint Docteur, Platon n'aurait pas inventée, mais aurait empruntée à Pythagore ; et par laquelle, en admettant un état où se seraient trouvées les âmes avant d'être unies aux corps, Platon aurait, toujours d'après saint Augustin, renouvelé la doctrine impie de la métempsycose.

C'est ainsi que saint Augustin, toutes les fois que l'occasion s'en est présentée, loin de l'avoir *suivie et perfectionnée*, n'a fait que stigmatiser l'absurdité et l'impiété de la théorie de Pla-

---

(1) « Idem quodam loco dixi : *Quod disciplinis liberalibus eruditi, sine « dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo re- « fodiunt* (*Solil.*, lib. II, c. xx). Sed hoc quoque *improbo*. Credibilius est enim « propterea vere respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, « quando bene interrogantur, quia præsens est eis, quantum id capere possunt, « lumen rationis æternæ, ubi hæc immutabilia vera conspiciunt ; non quia ea « noverant aliquando et obliti sunt : quod PLATONI vel talibus visum est, *contra « quorum opinionem*, quanta, pro suscepto munere, *dabatur occasio*, in libro « duodecimo *de Trinitate*, discussi (*Retract.*, lib. I, c. IV). »

ton sur les idées, que cependant, dans ces derniers temps, Descartes et Leibniz ont eu le triste courage de ressusciter, en propres termes, aux grands applaudissements du semi-rationalisme, mais à la honte de la moderne philosophie.

Est-ce donc calomnier le semi-rationalisme que de dire qu'en faisant de saint Augustin un humble disciple de Platon, au sujet de la *méthode* et *des idées*, il insulte saint Augustin, il ment à l'histoire de la philosophie, il en impose à ses lecteurs, il prouve ne rien comprendre à cette grande question, et que, dans tous les cas, il ne sait pas ce qu'il dit ?

« Il se trouve, *dans la philosophie des païens,* » a dit ailleurs saint Augustin, « des doctrines *trompeuses,* des *fictions supersti-* « *tieuses* que chacun de nous, en sortant de la société païenne, « doit éviter (1). » Cela nous dit assez qu'en se faisant chrétien, saint Augustin avait rompu tout à fait avec Platon et tous les philosophes du paganisme, qui l'ont tant égaré ; et que, dès ce moment, sa philosophie ne fut plus la philosophie de Platon, qu'il se mit aussitôt à combattre par ses livres *Contre les académiciens,* mais bien la philosophie de saint Paul et de JÉSUS-CHRIST, ainsi que ses nombreux et immenses ouvrages nous l'attestent.

Saint Paul a dit : « Prenez garde que quelqu'un ne vous abuse « par la philosophie et des discours fallacieux et vains, selon la « tradition des hommes, selon les éléments du monde, et non se- « lon Jésus-Christ (2). » En citant ce grave et important passage de l'Apôtre, saint Augustin avait dit à son tour : « Tout chrétien qui n'a fait ses études qu'à l'aide des Livres ecclésiastiques (3), quoiqu'il ignore peut-être même le nom des platoniciens, et qu'il ne sache pas que deux écoles de philosophes ont existé chez les Grecs, l'école Ionienne et l'école Italique, n'est cependant

(1) « Habent doctrinæ gentilium quædam *simulata* et *superstitiosa figmenta,* « quæ unusquisque nostrum, de societate gentilium exiens, debet vitare (*De* « *Doctr. christ.*, lib. II, c. x). »

(2) « Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam, se- « cundum traditionem hominum, secundum elementa mundi et non secundum « Christum (*Col.*, cap. II). »

(3) Il y avait donc, au temps de saint Augustin, bon nombre de chrétiens qui *ne faisaient leurs études* et n'apprenaient leur latin que dans les auteurs chrétiens !

pas étranger aux connaissances humaines, au point de ne pas savoir que les philosophes se vantent de professer l'amour de la sagesse ou la sagesse elle-même. Mais il *évite ceux qui font de la philosophie selon les éléments de ce monde* et non selon Dieu, par qui ce monde a été fait. Car il se rappelle le précepte apostolique, et il se soumet avec docilité à cet avertissement qui lui a été fait : Ne vous laissez pas tromper par la philosophie, etc. (1). » Ainsi, pour saint Augustin, *tout chrétien évitait* de suivre les philosophes *grecs*, et les *platoniciens* surtout, qui, *se vantant de professer la sagesse, ne faisaient de la philosophie que selon les éléments du monde et non selon Dieu;* et, en se conduisant ainsi, tout chrétien ne faisait que se conformer au précepte de saint Paul, accomplir un grand devoir. Comment donc saint Augustin aurait-il fait lui-même de la *philosophie platonicienne* qu'il défendait en tels termes aux autres de faire? Et comment se serait-il dispensé du devoir qu'il inculquait à tout chrétien d'accomplir : Le devoir d'éviter, comme la peste, les philosophes et la philosophie du paganisme ?

Mais, n'est-il pas vrai, nous oppose-t-on, « qu'en plusieurs « endroits de ses écrits, saint Augustin a fait les plus grands « éloges de la science et de la littérature païennes, des philoso- « phes païens, et en particulier de Pythagore et de Platon, les « plus célèbres parmi les philosophes païens ? Comment pou- « vez-vous donc affirmer que, dès sa conversion, saint Augustin « ait rompu avec les littérateurs et les philosophes du paganisme « et avec Platon en particulier ? »

Ce qu'on nous dit là est incontestable ; mais il est incontestable aussi que saint Augustin a solennellement rétracté ce procédé,

---

(1) « Quamvis enim homo christianus, litteris tantum ecclesiasticis eruditus, Platonicorum forte nomen ignoret, nec utrum duo genera philosophorum exstiterint in Græca lingua, Ionicorum et Italicorum, sciat, non tamen ita surdus est in rebus humanis, ut nesciat philosophos vel studium sapientiæ, vel ipsam sapientiam profiteri. Cavet eos tamen qui secundum elementa hujus mundi philosophantur, non secundum Deum a quo ipse factus est mundus. Admonetur enim præcepto Apostolico, fideliterque audit quod dictum est : Cavete ne quis vos decipiat per philosophiam, etc. (*August.*, lib. VIII, *de Civit.*, c. IX). »

qu'il se l'est reproché comme une faute très-grave, et en a témoigné les plus vifs regrets.

« Je me repens, dit-il dans ses Rétractations, d'avoir prêté trop d'importance à ces disciplines libérales que beaucoup des Saints ignorent beaucoup, et qui, parmi ceux qui les connaissent, comptent beaucoup de personnes *qui ne sont pas des Saints*. Je me repens aussi d'avoir dit des philosophes *étrangers à la vraie piété* qu'ils ont resplendi de la lumière de la vertu. Je regrette enfin d'avoir tant loué le philosophe Pythagore; car, trompés par ces louanges, mes auditeurs et mes lecteurs pourraient penser que, selon moi, il n'y a pas d'erreurs dans la doctrine de Pythagore, tandis qu'au contraire il y en a un grand nombre et de bien capitales (1). »

Mais, l'acte de contrition par lequel saint Augustin a désavoué nommément Platon, toutes ses doctrines et tous ses disciples, est encore plus énergique; et, ce qui est bien plus remarquable, il se trouve au *premier* chapitre du *premier* livre de ses *Retractations*. En sorte que la première pensée du saint Pénitent, en écrivant cet ouvrage, a été d'abjurer le platonisme et de condamner en masse tous les endroits de ses écrits où il avait eu l'air de le suivre : « J'ai bien raison, dit-il, de beaucoup re-« gretter les éloges que j'ai prodigués à PLATON et aux Plato-« niciens, c'est-à-dire aux académiciens. Ah! fallait-il tant exal-« ter *ces hommes impies* dont nous autres chrétiens sommes « obligés de combattre les *grandes erreurs*, toutes les fois que « nous défendons le christianisme (2). »

Ainsi, lors même que saint Augustin aurait eu le malheur

---

(1) « Displicet quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi Sancti « multum nesciunt : quidam etiam qui sciunt eas Sancti non sunt... Displicet « quod philosophos non vera pietate præditos dixi virtute fulsisse... Nec illud « mihi placet quod Pythagoræ philosopho tantum laudis dedi, ut qui hæc audit « vel legit, possit putare me credidisse nullos errores in Pythagoræ esse doctrina : « cum sint plures, iidemque capitales (*Retractat.*, lib. I, c. III). »

(2) « Laus quoque ipsa, qua Platonem vel Platonicos, sive Academicos philo-« sophos tantum extuli, quantum ipsos, *impios homines*, non oportuit, non « immerito mihi displicuit : præsertim contra quorum *errores magnos* defen-« denda est christiana doctrina (*Retract.*, lib. I, c. I). »

d'adhérer, comme le prétendent les semi-rationalistes, aux théories de Platon, touchant la méthode et les idées, cette adhésion du sublime Docteur, qu'une rétractation si formelle et si éclatante eût effacée, ne prouverait rien, il s'en faut, en faveur de la vérité et de l'excellence des doctrines du philosophe d'Athènes.

Qu'on se souvienne de ce savant semi-rationaliste dont nous avons rapporté, dans LA TRADITION (§ 38), quelques-unes des étranges visions. Il n'est que trop vrai que, dans un de ces moments d'hallucination ou d'ivresse, que donne le fanatisme pour les *grandeurs de la raison*, il voulut faire croire à ses lecteurs qu'en s'élevant sur les ailes de sa raison, il avait découvert en Dieu TROIS PRINCIPES ÉTERNELS. Mais il est vrai aussi qu'averti par un laïque zélé, il s'est hâté, dans la réimpression de son ouvrage, d'effacer cette partie de sa merveilleuse vision. Or, si quelqu'un de ses écoliers s'avisait de s'autoriser de ce passage du livre du maître pour soutenir l'hérésie *des trois principes en Dieu*, ne serait-il pas injuste, absurde, d'invoquer, en sa faveur, quelques mots d'un écrivain en extase, que ce dernier aurait bien laissé échapper de sa plume dans la première édition de son livre, mais qu'il aurait fait disparaître dans la seconde? Or, les semi-rationalistes sont, au moins, également injustes et également absurdes de se faire un bouclier, dans la défense de leurs doctrines sur la méthode et sur les idées innées, de ce que saint Augustin aurait professé ces mêmes doctrines dans un temps, puisqu'il les aurait abjurées dans un autre.

Mais le fait est que saint Augustin n'a pas eu ce malheur. On peut avoir de l'estime et même de l'admiration pour le talent d'un philosophe dangereux, et lui rendre justice d'avoir ménagé certaines vérités, sans partager, pour cela, ses erreurs. C'est le cas de saint Augustin à l'égard de Platon. Il lui a tenu compte d'avoir arboré le drapeau du Spiritualisme, dans un siècle matérialiste, et au milieu de savants, y compris son maître, profondément corrompus; mais il n'a point partagé, il s'en faut de beaucoup, les doctrines de Platon sur tout le reste.

Nous n'avons pas même besoin de remarquer que, si saint Augustin avait donné, tant soit peu, dans la théorie absurde et

impie de Platon concernant les idées, il en aurait fait mention dans ce bel acte de contrition qu'on vient de lire, et qu'avec la même franchise, avec la même touchante humilité avec lesquelles il se reproche d'avoir *trop loué* Platon, il se serait accusé de l'avoir *suivi* dans ses égarements. Car, quel besoin avons-nous de recourir à des suppositions, puisque nous avons sous les yeux les théories de ces deux personnages célèbres, sur le même sujet; et que, comme saint Thomas vient de nous le faire observer, la théorie de saint Augustin ressemble à celle de Platon comme le ciel à l'enfer, la grâce au péché, la vérité à l'erreur?

Donc, l'affirmation si tranchante du semi-rationalisme, que saint Augustin n'a été que le *continuateur de la philosophie de Platon et son petit disciple*, est en même temps un mensonge historique et une injure au génie du plus grand des Docteurs chrétiens.

QUATRIÈME CHAPITRE.

DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN, DANS SES RAPPORTS AVEC LE DOGME CHRÉTIEN.

§ 8. *Autres passages importants, dans lesquels saint Augustin a énoncé sa doctrine touchant les idées. Pour ce grand docteur, l'intelligence créée engendre son verbe, comme l'Intelligence incréée engendre le sien, et les idées ne sont ni* INNÉES *ni* VUES EN DIEU, *mais formées par l'intellect lui-même. Cette doctrine est partagée par les Pères de l'Église.—Autres sublimes analogies que saint Augustin a aperçues entre le Verbe de Dieu et le verbe de l'homme. — Encore un beau passage, écrit par lui, dans lequel il confirme le système chrétien sur les idées.*

S'IL était permis de se réjouir, lorsqu'on voit de beaux talents et d'honorables caractères, enfoncés, par un aveugle fanatisme, dans une voie fausse et dangereuse, rien ne serait plus capable d'exciter l'hilarité que le ton sérieux avec lequel les fortes têtes du semi-rationalisme déclarent, dans toutes leurs réunions solennelles et dans leurs écrits, « qu'ils se glorifient de professer la

« philosophie inventée par Platon et suivie par saint Augustin. » Ainsi, quelque ridicules qu'elles puissent paraître, nous ne rions pas de pareilles déclarations, nous en gémissons; nous en sommes humilié nous-même, pour ceux qui se les permettent. Si nous insistons pour en faire ressortir la contradiction, la légèreté et la niaiserie, c'est moins pour en guérir les auteurs que pour les empêcher de faire un plus grand nombre de dupes parmi les jeunes intelligences. C'est dans ce but que nous allons reproduire ici d'autres passages par lesquels saint Augustin nous a appris, d'une manière plus frappante encore, sa doctrine idéologique, et combien sa philosophie diffère de celle de Platon.

Dans la *Cité de Dieu*, il dit : « *Nous sommes* et *nous connaissons* que nous sommes, *nous aimons* notre *être* et la « *connaissance* de cet être. Dans ces trois choses-là nous ne « sommes pas troublés par la possibilité de nous tromper. « Comme je connais que *je suis*, de même je connais que *j'ai* « *cette même connaissance;* et, en *aimant* ces *deux choses*, j'a- « joute à ces deux choses que je connais, une troisième chose « de la même importance (1). »

Dans l'ouvrage de *la Trinité*, le même Docteur s'est ainsi exprimé : « Comme ce sont deux choses distinctes, l'*esprit* et l'*a-* « *mour* dont il s'aime lui-même, ce sont aussi deux choses dis- « tinctes l'*esprit* et la *connaissance* par laquelle il se connaît « lui-même. Le même *esprit* donc, son *amour* et sa *connais-* « *sance*, sont, il est vrai, trois choses distinctes, mais ces trois « choses ne sont qu'une seule et même AME. La raison en « est que ces trois choses, toutes distinctes qu'elles sont, « ne sont cependant pas trois vies, mais une seule vie; ne « sont pas trois esprits, mais un seul esprit; conséquemment, « elles ne sont pas non plus trois substances, mais une seule sub- « stance. Elles sont une chose, en tant qu'elles ne font qu'une « seule vie, un seul esprit, une seule substance. Mais ce sont

---

(1) « Nam et *sumus* et nos esse *novimus;* et nostrum esse et nosse *diligi-* « *mus*. In his autem *tribus* nulla nos falsitas verisimilis turbat. Sicut novi me « *esse;* ita novi etiam *hoc ipsum* nosse me. Eaque duo cum *amo*, eumdem « quoque amorem quiddam *tertium*, nec *imparis* æstimationis eis, quas « novi, rebus adjungo (*De Civit. Dei*, lib. XVI, c. XXVII). »

« trois choses, en tant que chacune se rapporte mutuellement « aux deux autres (1). »

Il est certain que tout ce que vient de nous dire ici saint Augustin se passe réellement dans notre être intelligent; et que c'est là tout le mystère de notre esprit, présenté sous sa formule la plus simple, la plus précise et la plus claire. Notre intelligence EST; notre intelligence CONNAIT qu'elle est; notre intelligence AIME son être et sa connaissance. Cette *connaissance* que notre intelligence a d'elle-même est un verbe intérieur, un discours que l'esprit tient à lui-même; une conception générale d'un être particulier; une formule intellectuelle d'une chose réelle; en un mot, c'est l'idée, et la première de toutes les idées, c'est la raison, et le principe et la base de la raison.

Il faut donc voir comment, pour saint Augustin, cette connaissance se forme en nous, quelle est la source dont elle découle, quelle est la cause qui la produit, parce que c'est là que nous rencontrerons encore la vraie doctrine de cet immortel génie, sur l'origine des idées.

Or, en plusieurs endroits de ses ouvrages, le grand évêque d'Hippone appelle cette connaissance : « le verbe de l'esprit, *verbum mentis;* le fils du cœur, *filium cordis;* » et il établit qu'elle se produit en nous de la même manière dont le Verbe éternel se produit dans le sein de son Père.

Cette manière d'envisager le mystère de l'esprit humain lui est commune avec plusieurs autres Pères de l'Église. Saint Bazile en particulier dit : « Notre verbe à nous a une certaine res« semblance avec le Verbe de Dieu; car il renferme toute la « conception de l'esprit (2). » Saint Jean Chrysostome dit, lui aussi : « Le Fils éternel procède du Père, comme notre raison

---

(1) « Sicut duo sunt *mens* et *amor* ejus, cum se amat, ita quoque duo sunt « *mens* et *notitia* ejus, cum se novit. Igitur ipsa *mens* et *amor* et *notitia* ejus « tria quædam sunt, et hæc tria unum sunt. Hæc igitur tria quoniam non sunt « tres vitæ, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens; consequenter utique « nec tres substantiæ sunt, sed una substantia. Tria hæc sunt unum, quo ad « una vita, una mens, una substantia, eo vero tria quoad se invicem referuntur « (*De Trinit.*). »

(2) « Habet verbum nostrum divini Verbi similitudinem quandam; declarat « enim totam mentis conceptionem (*Apud a Lapid.* in I *Joan.*). »

« procède de notre esprit (1). » C'est là encore la manière de s'exprimer de tous les Pères grecs. Car, d'après la remarque de Cornélius à Lapide, leur *logos* n'est que le fils de l'esprit : *Logos Græcis est proles mentis*. Au même endroit, ce savant interprète des livres saints résume dans ce beau passage la doctrine des Pères et des Docteurs de l'Église, touchant ces sublimes analogies entre le verbe de l'homme et le Verbe de Dieu. « Comme « lorsque nous pensons, ou que nous comprenons, nous nous « formons une CONCEPTION de la chose que nous avons pensée ou « comprise; et cette conception s'appelle LE VERBE DE L'ES- « PRIT; de même le Père éternel en entendant, et en compre- « nant sa propre essence et tout ce qui s'y rapporte, produit son « Verbe éternel, parfaitement égal et ressemblant à lui; et de là « arrive que ce Verbe est Dieu (2). »

Or personne n'ignore que, d'après la théologie chrétienne, le Verbe éternel est vraiment et réellement engendré par l'Intelligence incréée, et que c'est à cause de cette génération ineffable dont il est le produit, qu'il s'appelle à juste titre et qu'il est réellement le Fils de Dieu. Voici le profond et magnifique raisonnement de saint Thomas sur ce sujet : « La *génération* « dans les êtres vivants n'est que *l'origine d'un être vivant pro-* « *venant d'un principe, conjoint et vivant, lui aussi, par voie de* « *ressemblance dans la nature de la même espèce* (3). En Dieu « la procession du Verbe est une génération véritable. Le verbe « procède du père par voie d'opération intelligible, qui est une « *opération de vie* accomplie par un principe *vivant, conjoint*, et « *par voie de ressemblance;* parce que TOUTE CONCEPTION DE « L'ENTENDEMENT EST UNE RESSEMBLANCE DE LA CHOSE « ENTENDUE ET EXISTANTE DANS LA MÊME NATURE (4). »

---

(1) « Sicut ratio a mente, sic Filius a Patre procedit (In I *Joann.*). »

(2) « Sicut nos, cogitando vel intelligendo, formamus nobis conceptum rei « cognitæ vel intellectæ, qui dicitur *Verbum mentis*; ita Pater æternus, intel- « ligendo et comprehendendo suam essentiam et omnia quæ in ea sunt, forma- « vit et produxit hæc Verbum æternum sibi adæquatum et simillimum : quo « fit ut Verbum hoc sit Deus (*Ibid.*). »

(3) « Generatio in viventibus est origo viventis a principio vivente conjuncto, « secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei (I *Par.* 27, « *art.* 2). »

(4) « Processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per

Si donc, pour saint Augustin, comme pour tous les Pères et les Docteurs de l'Église, le verbe ou l'idée de l'esprit humain se produit en lui comme le Verbe éternel se produit en Dieu, par voie de génération, et s'il est le fils de l'esprit, *filius mentis*, il est évident que, pour saint Augustin et pour les Pères et les Docteurs de l'Église, l'esprit humain ne porte pas les idées ou les conceptions universelles des choses et de lui-même, empreintes en lui-même, et, par conséquent, qu'il n'y a pas d'*idées innées*. Il est évident qu'il ne puise point ses idées en *regardant* Dieu; et que, par conséquent, il n'y a pas d'idées provenant de la vision Malebranchienne de Dieu; il est évident qu'il ne reçoit pas les idées par l'impression physique des objets extérieurs, ni par la communication morale de l'enseignement; et, par conséquent, qu'il n'y a pas d'idées provenant des sens ou de la parole: et, par conséquent, il est enfin évident que pour saint Augustin, aussi bien que pour les Pères et les Docteurs de l'Église, les idées sont le résultat de la vertu génératrice de l'esprit; qu'elles sont le travail de son activité intellectuelle (la seule chose qui est *innée* en lui); que c'est lui qui, en vertu du grand privilége que Dieu lui a départi d'être cause réelle et efficiente des premières fonctions de la nature intellectuelle, se forme toutes ses idées, à l'OCCASION que les sens lui découvrent les objets présents et visibles, et que l'instruction lui révèle les objets du monde invisible et éloigné. Voilà le vrai système de saint Augustin sur l'origine des idées.

Qu'on ne dise pas que cette doctrine s'applique à toutes les pensées de l'esprit humain indistinctement, et qu'elle ne se rapporte nullement à la question de l'origine des idées; car, dans les passages qu'on vient de lire, saint Augustin ne parle que de la connaissance que l'esprit se forme de son être et de son amour, qui est, nous le répétons encore, la première de toutes les idées. Il ne parle, comme on va le voir encore mieux tout

---

« modum intelligibilis operationis, quæ est operatio vitæ, et a principio conjuncto et secundum rationem similitudinis. Quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, et in eadem natura existens (I, *p. q.* 27, *a.* 2). »

à l'heure, que de ces conceptions primitives et universelles de l'esprit qui, lors même qu'elles sont traduites au dehors par la parole, n'en restent pas moins dans l'esprit même qui les engendre dans le temps, comme le Verbe de Dieu, en se faisant homme, n'en est pas moins demeuré dans le sein du Père qui l'a engendré de toute éternité: *Unigenitus qui est in sinu Patris* (*Joan*). Il ne parle que de ces formules intentionnelles, sous lesquelles l'esprit comprend le particulier d'une manière générale. Mais ce sont là les premiers principes généraux que l'*intellect agissant* des scholastiques se forme lui-même à l'occasion de la perception des objets particuliers; qu'il dépose dans l'*intellect possible* pour servir de point de départ au discours, et par lesquels la raison qui n'était qu'*en puissance* devient la raison *en acte*. Mais ce sont là les idées et ce ne sont que les idées, dont il s'agit dans la présente discussion.

Des principes qu'il avait établis, saint Augustin a déduit d'autres analogies non moins sublimes, non moins lumineuses, entre le Verbe de Dieu et le verbe de l'homme.

« Tant que mon verbe ou ma pensée est dans mon esprit, il « est une chose tout intellectuelle, toute spirituelle, et bien dif- « férente du mot ou du son de la voix : *Verbum quod est in* « *corde meo, aliud est quam sonus* (*Serm.* 119 *de Verb. Joan.*). « Lorsque cette pensée veut se manifester au dehors de mon es- « prit, que fait-elle? Elle cherche un véhicule dans le son de « la voix; car le son de la voix est le véhicule de la pensée, du « verbe : *Vehiculum quærit, vehiculum verbi sonus est vocis* « (*Tract.* XXXVII *in Joan.*). Et c'est, portée sur ce véhicule, « que ma pensée traverse l'air, et de mon esprit passe dans le « vôtre : *Imponit se in vehiculum, transcurrit aera et pervenit* « *ad vos* (*ibid.*). Ma pensée donc, mon verbe, voulant se faire « connaître à vous, passe dans la voix, s'unit à la voix, s'in- « carne en quelque sorte dans la voix, *se fait voix*. C'est de « cette manière que le Verbe de Dieu, voulant se faire connaî- « tre à l'homme, est passé dans la chair, s'est uni à la chair, « s'est incarné dans la chair, S'EST FAIT CHAIR : *Verbum meum* « *apud me est et transit in vocem; verbum Dei apud Patrem erat,* « *et transivit in carnem* (*Ser.* 119 *in Joan.*).

« En vous communiquant ma pensée par les mots, je ne m'en « dessaisis pas. En passant dans votre esprit, elle ne se sépare « pas du mien : *Pervenit ad vos et non recessit a me* (*ibid.*). Avant « que j'eusse parlé, j'avais cette pensée en moi-même et vous ne « l'aviez pas. J'ai parlé, vous avez commencé à l'avoir en vous ; « je vous l'ai donnée, et je ne l'ai perdue ni en tout ni en partie, « parce que je continue à la garder dans mon esprit, aussi com- « plète qu'auparavant : *Antequam dicerem, ego habebam et vos « non habebatis ; dixi, et vos habere cœpistis, et ego nihil per- « didi* (*ibid.*). Ainsi donc, la pensée, le verbe que je viens d'arti- « culer ; est devenue sensible à vos oreilles et ne s'est point sé- « parée de mon esprit. C'est de la même manière que le Verbe « de Dieu s'est fait sensible à nos yeux et n'a pas quitté son « Père : *Sicut verbum meum prolatum est sensui tuo et non re- « cessit a corde meo ; ita Verbum Dei prolatum est sensui nostro « et non recessit a Patre suo* (*ibid.*). »

« Si, au lieu de vous administrer le pain de la parole de Dieu, « ajoutait saint Augustin à ses auditeurs, je ne faisais que vous « distribuer un nombre de pains, inférieur au nombre de ceux « qui m'écoutent, deux choses arriveraient : d'abord plusieurs « d'entre vous ne recevraient pas de pain, tandis que d'autres « en recevraient ; secondement, on aurait du pain de la même « masse, mais non du pain identiquement le même, ni du pain « dans son intégrité ; au lieu qu'en parlant ma pensée, ceux « auxquels parvient ma voix reçoivent tous identiquement et in- « tégralement cette même pensée : *Si proponerem vobis panes, « si ad unum pervenirent, cæteri nihil haberent ; ecce loquor et « omnes habetis, et parum est quod omnes habetis, omnes totum « habetis, pervenit ad vos totum* (*ibid.*). »

Voilà ce qu'a dit saint Augustin, et cette manière à lui d'expliquer le mystère de l'intelligence divine et le mystère de l'intelligence humaine, a été partagée par les docteurs qui l'ont suivi immédiatement ; car dans les actes du concile d'Éphèse, cités par Alapide, il est dit : « Comme notre parole intérieure, « lorsqu'elle est revêtue du son de la voix dans le langage, ou « du signe de la lettre dans l'écriture, devient visible et trai- « table, de même le Verbe de Dieu, par l'incarnation, est « devenu sensible : *Ut cum sermo induerit elementa et litteras*

« *visibilis fit atque tractabilis*, *sic Verbum Dei tractabilis* « *invenitur* (*In* I *Joan*.). »

Ailleurs, saint Augustin a été plus explicite : « Voyons si nous « pouvons encore rencontrer, dans la connaissance des choses « temporelles, quelque image de la Trinité, comme nous l'avons « rencontrée dans les sens du corps, et dans les *images* qui, « par les sens du corps, entrent dans notre esprit ; de telle sorte « que 1° par rapport aux choses corporelles, existant hors de nous « et que nous percevons par le sens corporel, nous nous trou- « vons ayant les ressemblances des corps gravées dans notre « mémoire ; 2° nous formons notre pensée ; et 3° nous émettons « l'acte de la volonté qui unit nos images à nos pensées (1). » Ainsi donc, d'après saint Augustin, l'homme commence toujours par recevoir par ses sens dans son imagination (*imaginaliter intraverunt*) les ressemblances des choses corporelles. Ces ressemblances se fixent dans sa mémoire (sensitive). Cela fait, son esprit *s'en forme la pensée* ou en extrait l'idée, et sa volonté se plaît à cette pensée. Ainsi, d'après saint Augustin, il y a dans l'esprit humain 1° une puissance se formant, elle, la pensée ou l'idée, *à l'occasion* des ressemblances des choses corporelles que les sens transmettent à l'imagination ; 2° il y a une pensée formée, ou une parole intérieure, un verbe que l'esprit aurait engendré en lui-même, de lui-même ; et 3° il y a la volonté. Et c'est ainsi que, d'une part, l'image de la sainte Trinité se trouve dans l'homme, et que, de l'autre, pour saint Augustin, la sensation est la base et le point de départ des fonctions de l'esprit humain. Mais c'est, en toutes lettres, la doctrine de l'*intellect agissant*, se formant, lui, les idées à l'occasion des fantômes reçus par les sens ; doctrine que plus tard saint Thomas a développée et dont il a fait, comme on l'a vu dans notre ouvrage sur la *Tradition*, la base de sa philosophie ; doctrine à

---

(1) « Etiam in hac (temporalium rerum naturali cognitione) inveniamus, si « possumus, aliquam Trinitatem, sicut inveniebamus in sensibus corporis et in iis « quæ per eos in animam vel spiritum nostrum imaginaliter intraverunt, ut pro « corporalibus rebus, quas corporeo foris positas attingimus sensu, intus corporis « similitudines haberemus impressas in memoria, ex quibus cogitatio formare- « tur, tertia voluntate utrumque jungente (DE TRINIT., lib. XII, c. XV). »

laquelle Aristote a le premier donné cours dans la philosophie, l'ayant, lui, apprise à l'école du sens commun de l'humanité; doctrine à laquelle Platon n'a jamais rien compris, qu'il a même combattue par ses utopies et ses sophismes; doctrine, enfin, par laquelle saint Augustin a été en opposition complète, formelle avec Platon. Il est donc toujours évidemment faux que *saint Augustin ait voulu, comme Platon et à la suite de Platon, trouver une science* à part *de la vérité*, et bien plus encore, qu'il ait adopté l'idéologie de Platon et qu'il soit *le continuateur de sa philosophie.*

CINQUIÈME CHAPITRE.

DU POINT DE DÉPART ET DU BUT DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN.

§ 9. *La méthode des hérétiques et la méthode des Pères de l'Église, touchant la science de Dieu et de l'homme. — Portrait du Dieu* TRINE *et* UN, *par rapport à l'intelligence, et de l'*HOMME-DIEU, *par rapport à l'union de l'âme avec le corps.—L'homme ne peut être connu qu'à l'aide de la connaissance de son auguste Original. —Faute de cette connaissance, les anciens philosophes ont complétement ignoré l'homme.— Les Pères seuls l'ont connu, par leur connaissance parfaite de Dieu et de Jésus-Christ, et ont créé une philosophie vraie, avec le secours de la vraie théologie. — Saint Augustin a marché dans cette voie, et n'a pas appris sa sublime doctrine sur l'homme à l'école de Platon, mais à l'école de l'Évangile.*

A L'OCCASION de ces belles pensées de saint Augustin, nous ne pouvons nous empêcher de faire quelques remarques sur les sources auxquelles il a puisé cette sublime philosophie, et sur l'usage qu'il en a fait.

Ce fut une maladresse et même un crime, de la part des chrétiens, enthousiastes jusqu'au fanatisme de la philosophie de Platon, d'avoir voulu faire de la théologie à l'aide de cette philosophie et d'avoir, par cette voie, ouvert la porte à toutes les

erreurs. Quant à saint Augustin et aux autres Pères de l'Église, ils ont suivi, comme on vient de le voir, une méthode tout à fait contraire. C'est par la théologie qu'ils ont fait de la philosophie. C'est dans l'Église qu'ils ont cherché la lumière pour éclairer l'école. C'est à la foi qu'ils ont demandé de vouloir bien guider leur raison; ce qui les affermit dans toutes les vérités, même de la raison, sans qu'ils aient rien perdu de l'humble simplicité de leur foi.

En un mot, tandis que les philosophes chrétiens ont voulu arranger à leur manière la doctrine touchant Jésus-Christ, d'après les fausses idées qu'ils s'étaient formées sur l'homme, les chrétiens philosophes n'ont voulu connaître l'homme qu'avec le secours de la doctrine de la foi touchant Jésus-Christ. Et tandis que ceux-là, demeurant dans leur ignorance platonique par rapport à l'homme, sont tombés dans l'hérésie par rapport à Jésus-Christ, ceux-ci, au contraire, conservant dans toute sa pureté leur foi en Jésus-Christ, ont fini par atteindre la connaissance la plus complète et la plus parfaite de l'homme. Il n'en pouvait être autrement.

En créant l'homme, Dieu avait dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance : *Dixit Deus : faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (*Gen.* I). Par cette grande parole au nombre pluriel, il est évident, d'après la remarque qu'en ont faite les interprètes, les Pères et les conciles, que l'homme n'a pas été seulement formé à l'image et à la ressemblance du Dieu UN, mais aussi à l'image et à la ressemblance du Dieu TRINE.

C'est cette doctrine que le prince des théologiens, saint Augustin, a exprimée dans ces termes : « Nous portons en nous « l'image de Dieu, c'est-à-dire, de sa trinité souveraine. Cette « image n'est pas adéquate, il s'en faut; elle est même infini- « ment distancée de la grandeur de son Original; elle ne lui est « pas coéternelle; et, pour tout dire en un mot, elle n'est pas « de la même substance que Dieu. Cependant, dans les choses « que Dieu a faites, il n'y a rien qui approche de la nature de « Dieu plus que l'homme. Son image en nous peut être ré-

« formée et perfectionnée toujours, mais rien n'est plus près de « la ressemblance de Dieu que cette image (1). »

Saint Paul nous a révélé à son tour que, semblable à un artiste qui commence par effigier en petit et avec de la terre le modèle de la glorieuse statue que, plus tard, il taillera de grande dimension dans un marbre précieux, Dieu, en formant l'homme, n'a fait que le dessin, le modèle, le type de Jésus-Christ, et qu'il a annoncé au monde, par son image anticipée, l'apparition de ce divin Original : *Adam primus qui est forma futuri*, c'est-à-dire que l'homme est aussi l'image fidèle du Dieu fait homme; et que, par conséquent, il représente en lui-même, en tant qu'être intelligent, produisant son verbe et son amour, le mystère de l'Unité et de la Trinité de Dieu; et en tant qu'être intelligent, uni substantiellement à un corps, il représente aussi le mystère du Verbe de Dieu, uni substantiellement à la nature humaine. L'homme porte donc, dessiné en lui-même, par les traits les plus frappants, les deux principaux mystères de la religion; il offre en lui-même la Divinité *effigiée* tout entière, la Divinité dans sa nature Une et Trine, et la Divinité dans la plus grande de ses œuvres, l'Union du Verbe avec la nature humaine : en un mot, l'homme est l'image, quoique imparfaite, de Dieu, et le portrait fidèle de Dieu.

Or, tout portrait n'est qu'une description dans une langue inconnue, n'est qu'une énigme indéchiffrable, une lettre close pour ceux qui n'ont pas la moindre connaissance, qui n'ont jamais entendu parler de son original. Cela explique le phénomène, aussi déplorable que certain, de la profonde ignorance dans laquelle est demeurée toujours et partout la philosophie païenne, par rapport à l'homme. Le grand mystère du Dieu UN dans la nature et TRINE dans les personnes, n'avait pas encore été révélé au monde dans toute sa magnificence et sa clarté; le

---

(1) « Et nos quidem in nobis, tametsi non æqualem, imo valde longeque distantem, neque coæternam et, quo brevius totum dicam, non ejusdem substantiæ cujus est Deus; tamen, qua Deo nihil sit, in rebus ab eo factis, natura propius, imaginem Dei, hoc est SUMMÆ ILLIUS TRINITATIS agnoscimus, adhuc « reformatione perficienda, ut sit etiam *similitudine* proxima (*De Trinit.*, « lib. XII, c. XV). »

mystère ineffable du Dieu, descendu jusqu'à l'homme et fait homme, ne s'était pas accompli. Ces deux mystères étaient confusément pressentis ; leur manifestation était soupçonnée d'une manière vague, elle était même attendue ; mais, à de rares exceptions près, les hommes ne les connaissaient pas. Dieu donc, le grand type, le grand original de l'homme, n'étant pas encore connu, par rapport au plus grand mystère de son être, de sa manière d'être et de la plus étonnante de ses opérations, l'homme, son portrait et son image, n'était point connu, lui non plus, ni ne pouvait l'être. La philosophie païenne le considéra toujours et partout comme un être terrestre, ne tenant en rien au ciel, ou comme la forme de l'humanité et n'ayant aucun rapport avec Dieu. On l'étudia *en lui-même*, on chercha à deviner ce qu'il était, sans se douter le moins du monde de sa haute dignité, celle d'être l'image vivante et complète, autant qu'il pouvait l'être, de son propre Auteur. Dès lors, on ne comprit rien à l'harmonie de ses facultés, à la condition de son être ; et de là toutes ces hypothèses absurdes par lesquelles on prétendait se rendre compte du mystère de son intelligence et de son union avec le corps, et par lesquelles on ne fit que le ravaler, le dégrader et même l'insulter, comme on jette dans le coin d'un grenier un portrait dont on ne connaît pas l'auguste personnage qu'il représente, ni le grand artiste qui l'a fait. Platon, ne croyant guère possible que l'intelligence humaine pût engendrer en elle-même son verbe ou les idées des choses extérieures, fit, comme on vient de le voir, de ces idées des idoles, des *subsistances* étrangères à l'homme, et sautant des objets extérieurs et se glissant dans l'esprit de l'homme.

Aristote, convaincu de la même impossibilité, fit des idées, comme on va le voir, tantôt des réalités, n'existant que dans les choses, tantôt des jeux de mots, n'existant ni dans les choses ni dans l'esprit de l'homme.

Platon, ne croyant pas possible non plus la multiplicité de facultés dont chacune est toute l'âme, dans une seule et même âme, imagina plusieurs âmes dans chaque homme. Aristote, qui de tous les philosophes anciens s'est le moins écarté des vérités du sens commun, des croyances traditionnelles et du

langage de l'humanité, respecta l'unité de l'âme, mais il attribua au corps des fonctions qui n'ont rien de corporel.

Platon, enfin, ne crut point possible une union substantielle entre une substance spirituelle, l'âme, et une substance matérielle, le corps. De là sa doctrine, que l'âme n'est unie au corps que d'une manière *accidentelle* et *éphémère*, comme l'ouvrier est uni à l'instrument dont il fait usage, et le moteur à ce qu'il met en mouvement; de là aussi sa doctrine, que le corps est tout à fait inutile et qu'il est même un embarras et un obstacle pour les libres fonctions de l'âme.

Aristote, s'en tenant, sur ce sujet, plutôt aux idées et au langage de l'humanité qu'à ses propres rêves, admit une union intime et réelle entre les deux substances qui composent l'homme; il en attribua les opérations à l'âme incorporée et au corps animé, et, par son Entéléchie, il préluda à la doctrine de la philosophie chrétienne, *Que l'âme intellective est la forme substantielle du corps humain*. Mais, ayant trop accordé aux sens, il ne réhabilita l'importance du corps qu'aux dépens de l'importance de l'âme, et fournit des arguments au matérialisme; comme Platon, à force d'amoindrir l'importance du corps, pour donner tout à l'âme, encouragea la négation du corps et devint le père de l'idéalisme.

Ainsi donc la philosophie païenne a tellement méconnu l'homme, non-seulement par rapport à son origine, à ses devoirs et à ses destinées, mais aussi par rapport à sa nature; non-seulement sous le rapport moral et religieux, mais aussi sous le rapport purement philosophique; que, de toutes les définitions de l'homme, celle de Platon est demeurée la plus célèbre et a été la plus suivie, savoir : que l'homme n'est qu'un animal à deux pieds et sans plumes : *Animal bipes et implume*. Ce qui valut à son auteur cette sanglante réfutation de la part d'un bel esprit de ce temps qui un jour lança au milieu de l'Académie un coq déplumé, en s'écriant : Voilà l'homme de Platon! *Ecce hominem Platonis!*

On ne trouve rien de semblable parmi les vrais philosophes du christianisme. Nous défions les détracteurs insolents des Pères de l'Église de trouver, dans leurs écrits, une seule erreur dans leur manière d'apprécier l'homme naturel, ou l'homme

régénéré. Leur philosophie sur ce sujet est aussi pure et aussi vraie que leur théologie. Mais c'est, nous le répétons, parce qu'ayant connu le vrai original de l'homme, Dieu, par la révélation, il leur a été facile de reconnaître l'homme, son portrait, et de se rendre compte de ce qu'il est. Ainsi donc, à l'aide de la lumière jaillissante du grand mystère de Dieu, un dans sa nature et trine dans ses personnes, et du mystère du Verbe de Dieu qui a assumé la nature humaine de manière à ce qu'elle formât avec lui un tout substantiel et indissoluble, ils n'eurent pas de peine à admettre : 1° Que l'intelligence humaine est une dans sa substance et trine dans ses facultés ; 2° Que cette intelligence engendre en elle-même, dans les profondeurs de sa nature, son verbe intérieur, son *logos*, et qu'elle se forme les idées ; 3° Que l'amour procède de l'intelligence se tournant sur elle-même et de la connaissance qu'elle a d'elle-même ; 4° Que la nature divine étant infiniment plus éloignée de la nature humaine que la substance spirituelle de la substance matérielle, le Dieu qui s'est uni substantiellement à l'homme a pu, à plus forte raison, unir l'âme de l'homme à un corps ; 5° Que, ainsi que saint Athanase l'a établi, dans ces quelques mots célèbres qui résument, à eux seuls, toute la théologie et toute la philosophie chrétiennes : « De même que Jésus-Christ, étant vrai Dieu et vrai homme, n'est cependant pas DEUX, mais un SEUL Jésus-Christ, de même l'homme, tout en ayant un esprit véritable et un véritable corps, n'est cependant pas deux, mais un seul et même homme. L'âme rationnelle et le corps, c'est l'homme, réellement et substantiellement UN ; comme, par l'incarnation, Dieu et l'homme est réellement et substantiellement UN seul et même Jésus-Christ. C'est parce que, comme en Jésus-Christ, la divinité ne s'est pas transformée dans la chair, mais seulement la chair a été prise par la divinité ; de même dans l'homme l'âme ne se fond pas dans le corps, mais c'est le corps qui est associé à partager l'être de l'âme. C'est encore parce que, dans l'une et l'autre union, les deux natures et les deux substances sont intimement liées sans se confondre. En sorte que (à l'exception près qu'en Jésus-Christ la personnalité étant propre au Verbe, ne résulte pas de deux natures, comme dans l'homme elle résulte de deux substances) l'âme et le corps sont substantielle-

ment unis dans l'unité du seul être de l'âme, comme en Jésus-Christ la divinité et l'humanité se sont substantiellement unies dans la seule personne du Verbe : *Qui* (Christus) *licet Deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus ; unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino non confusione substantiæ sed unitate personæ. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* »

C'est ainsi que la connaissance complète et parfaite de Dieu et de son Verbe fait homme, a amené les Pères de l'Église à la connaissance complète et parfaite de l'homme. C'est ainsi qu'après avoir appris par la foi ce qu'est le vrai Dieu et son Christ, c'est-à-dire toute la vraie théologie, ils sont parvenus par le raisonnement à savoir ce qu'est vraiment l'homme, c'est-à-dire la vraie philosophie. C'est-à-dire que leur philosophie n'est que le reflet fidèle, je dirais presque l'écho, de leur théologie.

En nous arrêtant si longtemps sur cette remarque, touchant l'école à laquelle les Pères de l'Église et saint Augustin en particulier ont puisé leur science de l'homme, nous ne sommes pas sorti de notre sujet ; car il résulte de ce qu'on vient de lire : 1° Que saint Augustin n'a pas emprunté à Platon sa philosophie, aussi différente de celle de Platon que la lumière l'est des ténèbres, la vérité de l'erreur ; 2° que Platon n'ayant ni connu ni pu connaître l'homme, par la raison qu'il ignorait les deux plus grands mystères de Dieu, il a été de toute impossibilité que saint Augustin ait volé à Platon ce qu'il a dit de vrai et de sublime sur la nature et les facultés de l'intelligence humaine, et sur son union avec le corps ; et 3° par conséquent, que faire de saint Augustin un écolier de Platon, c'est une grande injustice et une grande indignité.

---

§ 10. *Saint Augustin n'a fait servir sa philosophie sur l'homme qu'au développement et à la défense des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. — Les mystères de Dieu et les mystères de l'homme s'éclairent et se soutiennent réciproquement. — En attribuant à saint Augustin une fausse philosophie, le semi-rationalisme fait non-seulement tort à ce grand esprit, mais sert à obscurcir la Foi de l'Église et favorise l'hérésie.*

Les magnifiques passages de saint Augustin que nous avons rappelés donnent lieu à d'autres remarques, non moins importantes, touchant l'usage qu'il a fait des conceptions purement rationnelles de sa haute intelligence.

Il n'a relevé les belles analogies qu'on vient de lire, entre l'intelligence créée et l'intelligence Incréée, que dans le but d'expliquer et même de démontrer autant qu'il lui était possible de le faire, les deux grands mystères qui forment la base de toute la religion. Le passage, où il a établi la vraie philosophie touchant la génération du verbe humain, commence par ces mots : « Et NOUS AUSSI, nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître en nous, l'image de la Trinité souveraine de Dieu : *Et nos quidem in nobis imaginem summæ illius Trinitatis agnoscimus.* » C'était dire aux Ariens : n'êtes-vous pas inconséquents et même stupides, en refusant d'admettre dans le grand original, Dieu, le mystère incompréhensible, d'un Dieu unique en trois personnes coéternelles et coégales, dans chacune desquelles se répète toute la nature divine ; tandis que vous ne pouvez nier que l'intelligence humaine, faite à son image, offre, elle-même et en elle-même, le mystère incompréhensible, lui aussi, d'une seule âme en trois facultés, procédant l'une de l'autre, et cependant coexistantes en même temps, parfaitement égales, et répétant chacune d'elles toute l'âme ?

L'analogie que le même docteur a fait remarquer entre le Verbe de Dieu qui s'est fait chair, et le verbe de l'homme qui se fait voix, n'a été introduite par lui que pour répondre à cette objection des Ariens : Nous ne pouvons admettre l'Incarnation, car nous ne pouvons croire que le Verbe de Dieu, par lequel tout a été fait, ait pu se raccourcir dans la chair d'une vierge ; et se trouver en même temps dans le sein de son Père au plus

haut des cieux et dans le sein de sa mère, dans un coin de la terre : *Quomodo fieri potuit ut Verbum Dei, per quem facta sunt omnia, coarctaret se in virginis carne, et habitaret in cœlis*. Car le saint docteur ajoute ceci : « Vous trouvez ce mystère étrange, inadmissible? Avez-vous donc oublié que le Verbe est Dieu? Que le Verbe de Dieu est tout-puissant? Que le Verbe de Dieu est partout, étant Dieu lui-même? D'ailleurs, vous ne pouvez pas me refuser qu'il se trouve quelque chose de semblable, quoique infiniment inégal, dans l'intelligence humaine; comment donc serait-il impossible pour le Verbe de Dieu, ce qui est un fait pour le verbe de l'homme? « *Quid miraris? Deum « tibi loquor, Verbum Dei omnipotens est, Verbum Dei totum « ubique est; verbum humanum aliquid simile potest, quamvis « longe impar* (*Serm.* 119 et 120, *de Verb. Joan.*). »

Puis saint Augustin continue à exposer les merveilles (que nous avons indiquées) de ce verbe humain, passant dans la voix, et par la voix devenant sensible et se reproduisant tout entier dans l'intelligence de ceux qui l'écoutent, sans se séparer de l'intelligence qui l'a engendré; et il conclut dans ces termes : « O prodige de ma parole! Nous voilà, nous pauvres et chétives créatures, capables de donner à notre verbe une extension si grande, une si grande puissance; capables de le multiplier, toujours le même, dans l'esprit de tout le monde; capables d'opérer avec ce verbe tant de prodiges dans notre esprit, dans notre langue, dans notre voix et dans les oreilles, dans l'esprit et dans le cœur des autres! Comprenons donc, par ce qui arrive dans le petit, ce qui peut, à plus forte raison, arriver dans le grand. En considérant les prodiges que nous-mêmes nous accomplissons sur la terre, admirons et soumettons notre raison devant les prodiges du ciel, et, en voyant de quoi est capable le verbe de l'homme, écrions-nous : De quoi n'est donc pas capable le Verbe de Dieu! « *O miraculum verbi mei! Creaturæ sumus et tanta miracula fiunt de verbo meo, in corde meo, in ore meo, in voce mea, in auribus vestris, in cordibus vestris! De parvis magna conjicite. Considerate terrena, laudate cœlestia. Quid est ergo Verbum Dei* (*Ibid.*)! » Puis saint Augustin ajoute ceci : « Avant de vouloir comprendre comment Dieu s'est fait homme, commencez par comprendre, si vous le pou-

vez, comment votre pensée se fait parole? Comment il se fait que la pensée qui est quelque chose de vivant, une conception toute spirituelle, se transmet à l'esprit des autres par la langue, par le son, par l'oscillation de l'air, par les oreilles, choses matérielles? Comment il se fait que, par ces mêmes moyens matériels, je parviens à déposer mon intelligence dans votre intelligence, mon cœur dans votre cœur? Avant de vouloir comprendre comment ce Verbe de Dieu a pu, en même temps, se trouver avec son Père dans le ciel, et sur la terre dans le sein de sa mère, commencez par vous expliquer à vous-mêmes comment il se fait que votre pensée, sans se séparer de l'esprit qui l'engendre, se reproduit exactement la même, par la parole articulée ou écrite, dans tant de milliers d'hommes qui l'entendent ou qui la lisent, et convenez que vous êtes aussi niais qu'impies de blasphémer contre le mystère du Verbe de Dieu, parce que vous dites ne pouvoir le comprendre, tandis que vous admettez, sans le comprendre davantage, le mystère de la parole de l'homme : « *Humana comprobemus si possumus; ad aurem* « *hominum sonum vocis perducimus, et per mortuæ vocis sonum* « *intellectum quodammodo per aurem in corde ponimus... Cur* « *Verbum Dei contemnis qui verbum hominis non compre-* « *hendis?* »

C'est ainsi que saint Augustin, après avoir, à l'aide du mystère de Dieu, connu le mystère de l'homme, se servait du mystère de l'homme pour mieux développer et pour défendre le mystère de Dieu. C'est ainsi qu'après avoir appris, à l'école de la vraie théologie, la vraie philosophie, inconnue à Platon lui-même, il employait cette philosophie à expliquer et à confirmer la vraie théologie. Saint Thomas, comme on va le voir, en a fait exactement de même, en sorte que, pour ces grands hommes, il ne faut jamais séparer le mystère de l'intelligence Increée du mystère de l'intelligence créée : ces deux mystères s'éclairent mutuellement, se prêtent mutuellement appui, se démontrent en quelque manière, et se comprennent mieux l'un par l'autre; et toute altération qu'on introduit dans la croyance de l'un réagit d'une manière fâcheuse sur la croyance de l'autre. De là il s'ensuit qu'en attribuant à saint Augustin une fausse doctrine, touchant l'homme, le semi-rationalisme non-seulement fait tort à la

haute intelligence de ce docteur, mais porte encore atteinte à la vérité de Dieu.

En effet, s'il était vrai que l'intelligence humaine n'engendrât pas son verbe, ne se formât pas les idées premières des choses, en vertu de l'activité miraculeuse qu'elle puise au reflet de l'intelligence divine sur elle; s'il était vrai que l'intelligence humaine reçût ses idées toutes faites par l'action créatrice, ou bien qu'elle les vît directement en Dieu; enfin, si ces hypothèses romantiques, imaginées par Platon, reproduites et attribuées avec tant d'injustice à saint Augustin par l'école Cartésienne, étaient l'expression fidèle du mystère de l'intelligence humaine, cette intelligence, comme nous l'avons observé ailleurs, ne serait qu'une puissance purement passive par rapport à la première de ses fonctions; elle n'engendrerait rien, elle ne produirait rien dans les profondeurs de sa nature; son discours intérieur, ainsi que la volonté et l'amour qui en sont le résultat, seraient non-seulement des entités distinctes entre elles, mais encore étrangères à l'être de l'âme; elles ne seraient que des entités, venant du dehors, accidentelles, accessoires, n'ayant pas de raison et de principe dans l'âme même. Dès lors il n'existerait pas en nous la moindre trace de l'intelligence Increéée, engendrant elle-même son Verbe; il ne se trouverait plus en nous cette image de la Trinité que, d'après saint Augustin et saint Thomas, Dieu a gravée, par mode de vestige, *per modum vestigii*, dans toutes les créatures irrationnelles, et par mode de ressemblance, *per modum similitudinis*, dans toutes les créatures rationnelles.

Ainsi donc, rien que par les fausses idées philosophiques dont le rationalisme ose affubler saint Augustin, il est convaincu de dépouiller l'ineffable mystère de la très-sainte Trinité de la plus frappante de ses analogies, de la plus solide de ses preuves *extrinsèques;* de l'envelopper d'une ombre plus épaisse et d'augmenter son incompréhensibilité. Il est convaincu de briser d'une main sacrilége le miroir dans lequel ce grand mystère se reflète avec le plus d'éclat. Il est convaincu de rompre la statue, le portrait vivant de Dieu, que Dieu même a tracé de sa propre main dans l'homme, et qu'il a chargé de placer en quelque sorte tout dieu sous nos yeux, en même temps que sa parole divine le révèle à nos oreilles. Il est convaincu d'étouffer une des voix les

plus éloquentes qui aient la mission de rendre témoignage à la trinité des personnes divines dans l'unité de la même nature. Mais, effacer l'image, détruire la statue, voiler le portrait d'un grand personnage, et imposer silence aux langues qui l'annoncent, c'est non-seulement faire insulte à ce personnage, mais encore travailler à le faire méconnaître, à le faire mésestimer, à le faire oublier. C'est exactement ce que fait le cartésianisme par rapport à Dieu, à la suite des étranges idées qu'il professe touchant l'intelligence de l'homme. C'est, du reste, ce qu'avait fait le néoplatonisme, son père, dans les premiers siècles de l'Église; car, nous le répétons, ce n'est que par leur entêtement à vouloir s'expliquer Dieu, d'après les fausses doctrines de Platon sur l'homme, que les premiers hérétiques ont amoncelé tant d'erreurs touchant les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, et qu'ils ont justifié cette sanglante parole de Tertullien : Que Platon a été le PATRIARCHE DE TOUS LES HÉRÉTIQUES et le Platonisme L'ASSAISONNEMENT DE TOUTES LES HÉRÉSIES.

SIXIÈME CHAPITRE.

RÉFUTATION DE L'OPINION QUE LES PÈRES DE L'ÉGLISE ONT ÉTÉ DISCIPLES DE PLATON.

§ 11. *La triste pensée du semi-rationalisme de faire, des Pères de l'Église et de saint Augustin en particulier, des écoliers de Platon, victorieusement réfutée par un auteur célèbre du dernier siècle. — M. de Fontenelle et le P. Balthus. — Preuves irrécusables de la fausseté, de l'absurdité de cette pensée semi-rationaliste, et de ses funestes conséquences par rapport à la religion. — Ce sont des coups mortels que nos adversaires ne sauraient décliner.*

AVANT d'en finir avec l'injustice du semi-rationalisme qui a voulu faire de saint Augustin une médiocrité insignifiante et un produit de l'enseignement de Platon, nous croyons devoir faire remarquer que cette démangeaison de certains chrétiens de rapetisser les grands hommes de l'Église, en les mettant au-dessous

des grands hommes du paganisme, n'est pas un crime nouveau et propre seulement à toutes les nuances du rationalisme actuel. Il y a cent cinquante ans que, dans son *Histoire des Oracles*, l'académicien Fontenelle avait dit ceci : « Jamais philosophie n'a « été plus à la mode que le fut celle de Platon chez les chrétiens « pendant les premiers siècles de l'Église. Les païens se parta- « geoient encore entre les différentes sectes des philosophes ; « mais la conformité que l'on trouva qu'avoit le platonisme avec « la religion mit dans cette seule secte presque tous les chrétiens « savants. » C'est encore Fontenelle qui a dit : « De là vint l'es- « time prodigieuse dont on s'entêta pour Platon. On le regarda « comme une espèce de prophète..... Aussi ne manqua-t-on pas « de prendre ses ouvrages pour des commentaires de l'Écriture, « et de *concevoir la nature du Verbe, comme il l'avait conçue.* » On le voit donc, dans tout ce que l'école rationaliste se permet aujourd'hui d'affirmer touchant la doctrine des Pères de l'Église, dans ses rapports avec la philosophie de Platon, elle ne dit ni plus ni moins, sinon avec le même talent, au moins avec la même outrecuidance et la même légèreté que ce qui (il y a un siècle et demi) avait été affirmé par Fontenelle.

Fontenelle ne reproduisit pas impunément en langue française ces extravagances que le Hollandais Van-Dale avait le premier éditées en latin. Il se trouva en présence d'un des plus grands savants de son époque, qui l'écrasa sous le poids d'une logique impitoyable et d'une immense érudition. Ce fut le célèbre Balthus, de la société des jésuites, qui, dans son étonnante RÉPONSE en 2 volumes A L'HISTOIRE DES ORACLES de Fontenelle (*Strasbourg*, 1709), fit justice des témérités de l'auteur catholique qui s'était fait le triste echo d'un système tout protestant.

Nous allons reproduire ici quelques pages de l'intrépide et zélé vengeur de la dignité et de la gloire des saints Pères. La chose en vaut bien la peine; car il ne s'agit pas seulement de la réputation d'un grand homme, mais de la constatation d'une importante vérité. Et, d'ailleurs, nos adversaires gagneront en honneur à être battus par un auteur éminent et dont il est impossible de soupçonner la bonne foi et le savoir.

Pour M. Fontenelle, comme pour les rationalistes de nos jours, tous les chrétiens savants des premiers siècles se seraient

donné rendez-vous dans la secte de Platon : « Voilà qui est as-« surément nouveau, » dit là-dessus le P. Balthus, « ce ne sont « pas les Justin, les Pantène, les Aristide, les Athénagoras et « un grand nombre d'autres philosophes, qui quittent leurs « sectes pour embrasser le christianisme, comme on l'a cru jus-« qu'à présent ; mais ce sont eux et presque tous les autres chré-« tiens savants des premiers siècles, qui abandonnent le christia-« nisme pour suivre la secte de Platon, ou qui font un affreux « mélange des dogmes de la doctrine de l'Évangile avec les éga-« rements de ce philosophe païen. Ainsi ils enseignent avec lui la « pluralité des dieux, la métempsycose, la communauté des fem-« mes, l'homicide et un grand nombre d'autres erreurs détesta-« bles. Il ne reste plus qu'à ajouter que c'est pour soutenir la « philosophie de Platon qu'ils ont écrit tant de livres et d'apolo-« gies, essuyé tant de persécutions, souffert tant de tourments, « et donné enfin leur vie au milieu des plus horribles supplices « (*Rép. à l'Hist. des oracles*, t. I, p. 76). »

Quant à l'entêtement pour Platon, dont Fontenelle avait gratifié les Pères de l'Église : « Quoi ! Monsieur, » lui dit son vaillant antagoniste, « les anciens chrétiens ont été entêtés de « Platon jusqu'au point de le regarder comme une espèce « de prophète, et de prendre ses ouvrages pour des com-« mentaires de l'Écriture ? Nous sommes donc bien malheu-« reux d'avoir reçu la foi de ces anciens chrétiens. Quel dan-« ger, qu'au lieu de nous avoir transmis la doctrine de Jésus-« Christ et des Apôtres, ils ne nous aient débité que les idées et « les égarements de Platon ? Comment osons-nous, après cela, « lire leurs ouvrages pour y apprendre notre religion ? Comment « le concile de Trente (*Sess.* IV) peut-il ordonner que l'on suive, « dans l'explication de l'Écriture sainte, le sentiment unanime « des Pères de l'Église, puisque tous presque ont été entêtés du « platonisme, et ont pris les livres de Platon pour des commen-« taires de cette même Écriture ? Quelle joie pour les sociniens, « d'entendre un catholique, homme d'esprit et de réputation, « parler d'une manière si conforme à leurs sentiments ! En effet, « l'auteur du *Platonisme dévoilé*, tout socinien déclaré qu'il est, « pourrait-il s'exprimer sur ce sujet d'une manière plus forte et « plus hardie (*Ibid.*) ? »

« Mais de grâce, Monsieur, dites-moi qui sont ces anciens « chrétiens dont vous parlez, et dans qui vous avez trouvé cet en-« têtement prodigieux pour Platon? Est-ce Eusèbe? lui qui ex-« pose fort au long dans sa *Préparation évangélique* (*Præp.*, « lib. XIII, cap. 15 et 16) les raisons que les chrétiens ont eues « de rejeter toutes les sectes des philosophes, sans en excepter « celle de Platon, dont il rapporte et réfute amplement les er-« reurs et en particulier celle où il a été touchant les démons. « Est-ce saint Justin martyr? qui, pour prouver la même chose, « fait un long dénombrement des contradictions des philoso-« phes (*Cohort. ad Græcos*), et en particulier de celles de Pla-« ton, dont il a fait d'ailleurs (*Apol.* I, et *Dial. cum Tryph.*) une « profession si ouverte d'avoir abandonné la doctrine, pour sui-« vre celle des prophètes et des apôtres. Est-ce Lactance? qui, « après avoir réfuté, dans les deux premiers livres de ses INS-« TITUTIONS (liv. III, *De falsa sapientia*), les superstitions du pa-« ganisme, réfute, dans le troisième, les erreurs des philosophes, « et en particulier celles de Platon, et fait voir qu'aucun d'eux « n'a connu la vérité; qu'ils se sont tous égarés, et que, pour « acquérir le véritable bonheur de l'âme, la véritable sagesse, il « n'y a point d'autre parti à prendre que celui qu'il soutient. « Est-ce saint Augustin? qui a choisi les platoniciens entre tous « les autres philosophes, pour les réfuter dans ses livres de la « *Cité de Dieu* (lib. VII, IX et X), et qui, les ayant loués dans « ceux qu'il a composés contre les académiciens, désavoue ses « louanges (lib. I, cap. 1) dans ses *Rétractations*, en disant qu'il « ne devait pas les donner à des impies, contre les erreurs des-« quels il faut défendre la religion. Est-ce Théodoret? qui rap-« porte (lib. *De Græc. affect. car. Serm.* IX, *De leg.*) les égare-« ments étranges de Platon, et fait voir que, dans ses livres, il a « enseigné et autorisé les plus grands crimes et les plus grandes « infamies. Est-ce enfin saint Épiphane? qui, dans son traité des « *Hérésies* (lib. I, *Hæres.* VI, *quæ est Platonicorum*), met le pla-« tonisme entre les sectes du paganisme qui sont tombées dans « les plus grandes erreurs, et dont les chrétiens ont toujours eu « autant d'horreur que du paganisme même. Vous dites que « presque tous les anciens chrétiens savants ont embrassé la secte « de Platon; et moi je vous soutiens qu'il n'y en a pas eu un, de

« tous ceux dont il nous reste des ouvrages, qui n'ait fait profes-
« sion de rejeter Platon et sa philosophie, pour s'attacher uni-
« quement à Jésus-Christ et à sa doctrine.

« Il est vrai que, lorsqu'il s'agissait de comparer les philoso-
« phes païens entre eux, ils donnaient la préférence à Platon
« (*August.*, l. VIII, *De Civit.*) comme à celui dont la philosophie
« était la moins éloignée en quelques points des dogmes du chris-
« tianisme; mais ils n'étaient pas platoniciens pour cela : ils ne
« prenaient pas les ouvrages de Platon pour des *commentaires*
« *de l'Écriture sainte*, ce qui aurait été un égarement et une
« extravagance dont j'ai peine à croire que les plus fous des hé-
« rétiques aient été capables. Les anciens chrétiens savaient trop
« ce que l'apôtre saint Paul a dit (*Coloss.*, cap. II, v. 8) sur ce
« sujet, et qui n'est pas ignoré, au rapport de saint Augustin
« même (*August.*, l. VIII, *De Civit.*, cap. IX), par les plus sim-
« ples des fidèles, qui est de prendre garde que personne ne les
« séduise par les raisonnements d'une fausse philosophie, qui
« vient de la tradition des hommes et qui n'est fondée que sur
« les éléments d'une science humaine et non sur Jésus-Christ.

« J'ajoute que si, pour justifier vos expressions outrées sur ce
« sujet, vous m'opposez ce que quelques auteurs célèbres ont
« avancé touchant le platonisme des Pères qui ont vécu avant le
« concile de Nicée, j'ai à vous répondre : 1° qu'il s'en faut bien
« qu'ils aient porté les choses aussi loin que vous; 2° qu'ils n'ont
« point apporté de preuves de ce qu'ils ont dit; 3° que ce n'est
« point là du tout ce qui a été le plus approuvé dans leurs li-
« vres, ou ce qui mérite le plus de l'être; 4° enfin que, pour vé-
« rifier votre proposition, il faut que par un parallèle exact vous
« montriez la conformité des sentiments des anciens chrétiens
« avec ceux de Platon dans la plupart des points de leur doc-
« trine et que vous produisiez les endroits de leurs ouvrages
« où ils ont fait profession de suivre ce philosophe, comme je
« vous ai indiqué quelques-uns de ceux où ils le rejettent abso-
« lument, et où ils combattent fortement ses erreurs. Or c'est
« ce que je ne crois pas que vous ni M. Van-Dale puissiez jamais
« faire (tom. I, p. 85). »

Dans le second volume du même ouvrage, le père Balthus est revenu avec plus de force encore sur le même sujet. Il re-

proche à Fontenelle d'avoir, en faisant des Pères de l'Église des disciples de Platon, débité une idée *fausse et dangereuse,* «dont, « dit-il, *un grand nombre d'écrivains pernicieux* se servent au- « jourd'hui pour *attaquer sourdement les dogmes les plus fonda-* « *mentaux de la religion chrétienne.* » Et, tout en accordant à son antagoniste qu'il le croit bien éloigné *de l'impiété de ces écrivains pernicieux,* il lui exprime l'extrême douleur avec laquelle il l'a vu adopter leurs sentiments sur *le prétendu platonisme* des Pères de l'Église (*Réponse*, etc., tome II, p. 126).

Nous pouvons adresser exactement le même reproche aux adversaires que nous combattons. C'est une *fausse et dangereuse idée* (ils devraient y faire bien attention) *qu'ils débitent*, en affirmant que le plus grand des Pères de l'Église n'a été, ni plus ni moins, qu'un pauvre platonicien : car ce n'est pas un secret pour personne que tous les faiseurs de livres et de journaux antireligieux de nos jours *se servent de cette idée pour attaquer*, non pas *sourdement,* mais ouvertement, les *dogmes les plus fondamentaux de la religion chrétienne.* Nous sommes encore plus loin que le père Balthus de soupçonner nos adversaires de partager l'*impiété de ces pernicieux écrivains;* mais si la réputation de leur orthodoxie n'est pas en cause, leur science, leur sagesse et leur zèle se trouvent très-compromis par le ton dogmatique avec lequel ils se font les échos et les complices des blasphèmes de l'impiété moderne contre les grands maîtres de la foi. Mais laissons parler encore une dernière fois le célèbre censeur de Fontenelle ; car voici par quelle argumentation serrée le P. Balthus a *achevé,* lui aussi, son antagoniste sur la question qui nous occupe.

« Suivant le peu de connaissance que j'ai des Pères de l'É- « glise, de leurs ouvrages, de leurs disputes avec les païens et « des circonstances dans lesquelles ils se sont trouvés, je ne « vois rien dont ils aient été plus éloignés que du platonisme : « 1° parce qu'ils l'ont toujours considéré comme faisant partie « du paganisme dont on ne peut douter qu'ils n'aient eu une « extrême horreur; 2° parce qu'ils n'ont jamais eu de plus grands « ni de plus dangereux ennemis à combattre que les platoni- « ciens et ceux qui se prévalaient des sentiments de Platon, et de « la haute estime où il était pour s'opposer avec plus d'avantage

« au christianisme; 3° parce que, uniquement et inviolablement « attachés à l'Écriture sainte et à la tradition, ils n'avaient garde « d'aller puiser dans un philosophe païen leurs sentiments en « matière de foi ou de religion; 4° parce que cette même Écri- « ture leur apprenait que toute la philosophie et toute la sagesse « profane n'étaient que folie et égarement, et qu'ils ont toujours « parlé en ce sens autant et plus de celle de Platon que de celle « de tous les autres philosophes; 5° parce qu'ils savaient que la « philosophie platonicienne avait été la source de la plupart des « hérésies qui s'étaient élevées, et contre lesquelles ils combat- « taient sans cesse, en reprochant aux hérétiques leur plato- « nisme, comme la chose la plus capable d'en donner de l'hor- « reur; 6° parce qu'ils étaient convaincus que la philosophie de « Platon était remplie des erreurs les plus grossières, qu'ils s'ap- « pliquaient continuellement à faire connaître et à réfuter, afin « de ruiner le paganisme en l'attaquant par ce qu'il avait de plus « fort et de plus éblouissant; 7° parce qu'ils étaient persuadés « que, dans ce que Platon avait dit de plus raisonnable, il y avait « des erreurs mêlées qui devaient le faire absolument rejeter; « 8° parce qu'ils ne doutaient point que ce philosophe n'eût tiré de « l'Écriture sainte ces sortes de sentiments plus raisonnables, « qu'il avait corrompus ensuite, soit par ignorance, soit par ma- « lice : et que, par conséquent, ils auraient eu grand tort d'aller « puiser dans un ruisseau bourbeux, ayant chez eux la source, « infiniment pure, des Écritures saintes. Voilà quelques raisons, « qui étant un peu approfondies et soutenues d'une foule de té- « moignages exprès des saints Pères, comme j'espère le faire « dans peu avec l'aide de Dieu, pourront convaincre tout homme « raisonnable que rien ne pouvait être imaginé avec moins de « vraisemblance que le prétendu platonisme dont on accuse les « Pères de l'Église.

« Mais, sans qu'il fût besoin d'approfondir toutes ces raisons, « pour être convaincu de ce que je dis, il n'y aurait qu'à jeter un « coup d'œil sur le temps auquel les Pères de l'Église vivaient, « et sur la situation où ils se trouvaient au milieu du paganisme. « Quoi ! est-il croyable qu'ils aient voulu adopter les sentiments « d'un philosophe païen, et s'en déclarer les sectateurs ou les « admirateurs, dans un temps où le paganisme subsistait encore

« presque dans toute sa force, où la philosophie païenne était le « plus grand obstacle qu'il y eût à l'établissement du christia« nisme, et où ils ne devaient avoir, et n'avaient rien en effet « plus à cœur que d'en inspirer du mépris et de l'horreur à tout « le monde, mais particulièrement aux fidèles? A-t-on coutume « d'estimer ou de suivre les sentiments d'un ennemi que l'on « combat et qui nous persécute? Les chrétiens du Levant ont-ils « jamais fait profession d'estimer ou de suivre l'Alcoran? Les ca« tholiques d'Allemagne sont-ils entêtés des ouvrages de Luther? « A-t-on jamais vu les évêques de France louer ou recommander « la lecture des livres de Calvin, ou souffrir qu'on les enseigne « dans les académies ou dans les universités? Mais on y a bien « enseigné Aristote depuis plusieurs siècles : cela est vrai, mais « qui ne voit la différence des temps et des circonstances? Le « paganisme subsistait-il encore lorsque l'on a commencé à l'en« seigner? Y avait-il encore des païens qui se servissent des prin« cipes et de la doctrine d'Aristote, pour combattre le christia« nisme? Y avait-il danger que les fidèles, en lisant les ouvrages « de ce philosophe, ou en l'entendant louer et expliquer dans « les académies par des Docteurs catholiques, renonçassent à « leur foi, et ne suivissent ses erreurs? Qui ne sait que ce qui est « dangereux et pernicieux même en un temps, peut être bon et « utile dans un autre (*Ibid.*)? »

Nous n'avons rien à ajouter à une argumentation si brillante et si vigoureuse contre une thèse historique dont la portée doctrinale est immense, et que l'esprit d'impiété de notre siècle a empruntée à l'esprit d'impiété du siècle dernier. Il est impossible de faire mieux sentir le tort qu'en se l'appropriant avec une inconcevable légèreté, nos honorables adversaires se donnent, vis-à-vis de la logique, de l'histoire et de la religion. Seulement nous les prions de se rappeler, le cas échéant, que nous sommes tout à fait innocents des coups mortels de cette argumentation qui les *achèvent* à ce triple point de vue. Ils leur viennent de la part d'un écrivain qui n'était ni ultramontain, ni traditionnaliste, ni Lammenaisien. On pourrait même dire que ces coups ne leur viennent pas d'une main étrangère, mais qu'ils se les sont donnés eux-mêmes.

SEPTIÈME CHAPITRE.

DU PRÉTENDU CARTÉSIANISME DE SAINT AUGUSTIN.

§ 12. *Une page incroyable, dans laquelle un auteur semi-rationaliste a encore fait de saint Augustin le précurseur de Descartes. C'est un roman ; on se propose de le réfuter.—En affirmant que Descartes ne s'est sauvé du scepticisme que* PAR SA FOI DANS SA RAISON, *son panégyriste lui attribue une faute dont il n'est pas coupable. — Courte analyse de la méthode de Descartes, de laquelle il résulte qu'il ne s'est sauvé du scepticisme que* PAR LA FOI AU DIEU CRÉATEUR.— *Dans quel but saint Augustin a écrit sur la méthode. Il n'a pas commencé par le* DOUTE MÉTHODIQUE, *mais par la* FOI.

MAIS nulle part le semi-rationalisme n'a fait preuve d'une plus grande légèreté, d'une plus grande ignorance et d'un plus grand courage à mentir qu'en voulant faire passer saint Augustin pour le *précurseur de Descartes*, après en avoir fait l'humble apprenti de Platon. « Saint Augustin, nous dit-il, *a cherché un « point d'appui inébranlable, propre à porter tout l'édifice de la « connaissance hnmaine.* Descartes s'est rendu célèbre dans le « monde moderne par son *Cogito; ergo sum.* Descartes veut dou- « ter de tout; mais il ne peut douter de sa pensée; sa pensée « lui reste. Avec cette planche il se sauvera du naufrage univer- « sel de la vérité, avec ces débris *il reconstruira l'édifice entier « de la raison et de la connaissance.* Eh bien, ce procédé, ce « doute méthodique de Descartes se trouvent, *avec une certaine « mesure* (1) il est vrai, dans saint Augustin, et nous y lisons en « toutes lettres le *Cogito, ergo sum.* Augustin *cherche la science « certaine. Il s'interroge lui-même* sur son origine, sa nature, ses « qualités, ses destinées, et à toutes ces questions *il n'a pas d'a- « bord de réponse.* » « Toi qui veux te connaître... d'où sais-tu que « tu existes? Je l'ignore. Te regardes-tu comme un être simple ou

(1) A la bonne heure! saint Augustin n'était donc cartésien que dans une *certaine mesure*, ou il n'était donc pas tout à fait cartésien! Je respire!

« composé? Je l'ignore. Sais-tu que tu es en mouvement? Je l'i-« gnore. Sais-tu que ton âme est immortelle? Je l'ignore. Mais « sais-tu que tu penses? Je le sais (*Soliloq.* lib. II, cap. I). » « De « la certitude de la pensée Augustin conclut celle de l'existence. « Les hommes, dit-il ailleurs, peuvent élever des questions sur « la nature et l'origine de l'âme; mais personne ne met en doute « qu'il vive, se souvienne, raisonne, pense. Celui qui douterait « de tous ces faits de l'âme ferait acte d'existence; car dou-« ter c'est encore vivre. Il ne pourrait au moins douter qu'il « doute. Mais être certain de son doute c'est avoir l'idée de la « certitude et même de la science. Douter c'est donc savoir quel-« que chose (*De Trinitat.* lib. X, cap. x)... » Augustin ne fait « pas au doute méthodique UNE PART AUSSI LARGE, AUSSI ÉTEN-« DUE QUE DESCARTES; IL NE PROCÈDE PAS, BIEN S'EN FAUT (1), « AVEC LA RIGUEUR DU PHILOSOPHE FRANÇAIS; mais cependant il « donne à la *certitude immédiate de la pensée une valeur parti-« culière. En elle et par elle il prend possession de la vérité;* « et dans ce sens, on peut dire qu'il a été PRÉCURSEUR DE DES-« CARTES. »

Voilà ce que le semi-rationalisme a dit en propres termes; nous n'y avons ni changé ni ajouté un seul mot. Mais c'est encore ici du roman : seulement ce n'est pas du roman *historique*, mais du roman fantastique; ce n'est pas du roman vraisemblable, mais du roman incroyable; ce n'est pas du roman pour amuser, mais du roman pour tromper. On nous permettra donc de l'analyser dans ses différentes parties. Depuis trente ans, le semi-rationalisme s'est pris d'un zèle, plus ardent que jamais, de faire du plus orthodoxe des Pères de l'Église *l'apologiste anticipé* du plus dangereux des philosophes modernes, le *Précurseur* de ses utopies et le complice de ses erreurs. Il est donc temps et grand temps de faire justice de l'abus qu'on a fait du nom et de l'autorité du saint Docteur pour faire des dupes, et qu'on sa-

---

(1) Ce *bien s'en faut* est impayable ici! C'est dire que saint Augustin n'était cartésien *pas même dans une certaine mesure*, ou qu'il ne l'était *point du tout*. C'est ainsi que notre auteur, poussé par la droiture naturelle de son âme, plus forte que ses préjugés d'école, dans le même passage, dépouille lui-même saint Augustin du cartésianisme dont il l'affuble, et se réfute lui même!

che au juste à quoi s'en tenir sur le prétendu cartésianisme de saint Augustin.

Commençons par justifier ce pauvre Descartes (que ses panégyristes ont maltraité d'une manière plus cruelle que ses critiques eux-mêmes) de l'étrange procédé qu'on lui attribue ici, de *s'être, par la foi dans sa pensée, sauvé du naufrage universel de la vérité et d'avoir avec ces débris reconstitué l'édifice entier de la raison et de la connaissance.* La méthode de Descartes a bien assez de ses erreurs réelles; elle n'a pas besoin qu'on lui en prête de factices.

En remarquant que ce qui, dans le fameux enthymème : « *Je pense, donc je suis* », le rendait certain de son existence, c'était qu'il en avait l'idée claire et distincte, Descartes se crut autorisé à établir, comme la vraie base, comme le vrai criterium de la certitude, cette proposition : « On peut regarder pour certain tout ce dont on a l'idée claire et distincte. » Mais, se souvenant aussitôt que bien des fois il avait, sur la foi de la *perception claire et distincte*, regardé comme vraies des propositions que, dans la suite, il a dû abandonner comme erronées, et que, par conséquent, il y a des perceptions claires et distinctes qui sont fausses, comme il y en a de vraies, il reconnaît que son criterium de la perception *claire et distincte* avait besoin à son tour d'un autre criterium pour distinguer les fausses évidences des évidences vraies. Il crut pendant quelques instants avoir trouvé ce dernier criterium dans le sens commun, et pouvoir retenir comme des évidences vraies celles qui ont pour elles l'assentiment du commun des hommes. Mais ayant réfléchi encore que, pour être en grand nombre, les hommes ne changent pas leur nature faillible, et que si l'homme peut être halluciné par de fausses évidences, le genre humain entier peut bien l'être aussi; après force hésitations et recherches, il finit par reconnaître que les évidences communes sont le résultat de la raison commune; qu'œuvre et don du Dieu qui ne peut pas être trompeur, cette raison commune ne peut pas nous tromper; que la foi en ce Dieu créateur et auteur de la raison humaine est la dernière raison pour avoir confiance dans la raison, et que c'est là le dernier criterium de la certitude : au point que, sans cette foi, l'homme ne peut être certain de rien, que le scepticisme est la

dernière conséquence de tous ses raisonnements et le partage obligé de sa condition; *Hac enim una re ignorata, non videor de ulla alia re posse esse securus* (1).

Ainsi ce n'est guère *par la foi dans sa pensée,* mais c'est par la foi *dans le Dieu créateur et auteur de la raison,* que Descartes *s'est sauvé du naufrage universel de la vérité ;* c'est cet acte de foi qui a été *sa planche de salut;* et c'est avec *ces débris qu'il a reconstitué l'édifice entier de la raison et de la connaissance.* C'est en rentrant dans la sacristie qu'il a évité le scepticisme de l'école qui allait l'engloutir dans ses abîmes; c'est en revenant au premier article du Symbole, à la croyance du chrétien, de la bonne femme, qu'il a échappé à l'écueil où il allait toucher et se perdre, *comme philosophe.* Voilà ce qui est clair pour ceux qui lisent Descartes, sans l'arrière-pensée de n'y trouver que le pur rationalisme. Et voilà le semi-rationalisme convaincu d'avoir, à cet endroit, mal compris Descartes, tronqué et faussé la doctrine de Descartes, et d'avoir ajouté à la déconsidération de son propre maître, de son propre héros !

Le semi-rationalisme ne s'est pas montré plus intelligent et plus juste dans tout ce qu'il attribue à saint Augustin, dans le passage qu'on vient de lire. A l'entendre, dans ce passage, on dirait qu'à l'exemple de Platon, et en prévenant Descartes, saint Augustin aurait composé un ouvrage exprès *Sur la méthode d'arriver à la vérité.* Or, nous l'avons prouvé déjà et nous le répétons encore ici, il n'en est rien, absolument rien.

Converti au christianisme par la prière, bien plus que par le raisonnement, par un passage de l'Écriture, bien plus que par les doctrines des philosophes, par une voix du ciel, bien plus que par le bruit des disputes de la terre, saint Augustin ne s'est jamais soucié de chercher ailleurs (l'ayant *trouvé dans la foi*), *le point d'appui inébranlable, propre à porter tout l'édifice de la connaissance* dont il avait *besoin.* Il n'a donc pas fait de *méthode phi-*

---

(1) Voyez ce procédé de Descartes exposé au long, et établi sur ses textes formels, dans notre *Essai sur la philosophie ancienne,* § 50 (*Conférences,* tom. II, p. 500); et d'une manière encore plus étendue dans notre ouvrage *Sur l'origine des idées et le fondement de la certitude,* troisième partie, § 50.

losophique. C'est des *Soliloques* de saint Augustin que notre auteur semi-rationaliste a tiré les paroles du saint Docteur qu'il a intercalées dans le passage que nous analysons. Or, lorsque saint Augustin écrivit cet ouvrage, il était déjà catéchumène et se préparait dans la solitude de Cassiaque à recevoir le baptême. Il *croyait* donc déjà ; il était déjà chrétien dans son esprit; il connaissait déjà *son origine, sa nature, ses qualités, ses destinées*, et il ne s'est pas *interrogé* pour savoir à quoi s'en tenir sur ces *préambules de la foi*, et moins encore *n'a-t-il pas trouvé de réponse à ces questions*. Il n'a pas écrit cet ouvrage pour *arriver à croire*, mais pour se confirmer dans sa foi; il n'a pas écrit cet ouvrage pour trouver la vérité *inconnue*, mais pour rendre hommage à la vérité dont *il était en possession*. En effet, il s'y pose non en philosophe *chercheur*, mais en chrétien, désirant ardemment de mieux pénétrer la vérité *trouvée* et de s'élever à la science de ce dont il *avait* la connaissance et qui faisait déjà son bonheur (1).

Ailleurs, saint Augustin s'est ainsi exprimé : « Remarquez « bien que je n'ai pas demandé : *De quelle manière croyons-nous* « (à la Trinité), car la foi à cette vérité ne peut être un sujet de « dispute parmi les fidèles. J'ai demandé: *Quelle sera cette* « *manière*, uniquement afin de voir si nous pouvons, à l'aide « de notre intelligence, savoir en *quelque manière* ce que nous « croyons (2). » Or ceux qui ont lu saint Augustin savent bien que ce qu'il affirme avoir dit et avoir fait ici, touchant le dogme de la Trinité, il l'a dit et *l'a fait* touchant tous les autres dogmes du christianisme, et même touchant toute vérité. Ainsi donc, dans ses

---

(1) « Inter hæc scripsi etiam duo volumina, secundum *studium* meum et « *amorem*, ratione indagandæ veritatis de his rebus quas maxime *scire* (*) « cupiebam (*Retract.*, lib. I, c. IV). »

(2) « Non dixi : *Quomodo credimus;* nam hoc inter fideles non potest ha- « bere questionem. Sed (dixi) : Si aliquo modo possumus videre quod credi- « mus, *Quis iste erit modus* (*De Trinitat.*, lib. XV, c. VI)? »

(*) Nous prions notre lecteur de se rappeler que le mot *scire* n'est pas le synonyme du mot *cognoscere*, mais signifie *savoir philosophiquement*, ou savoir radicalement une chose; savoir une chose par ses raisons, avoir la *science* au-dessus de la simple *connaissance* de la chose. C'est dans ce sens que Cicéron emploie ce mot; et, d'après Cicéron, saint Augustin aussi, dans tous ses ouvrages qui ont, de près ou de loin, trait à la philosophie. Cette remarque est de la dernière importance dans la discussion qui nous occupe.

nombreux ouvrages, saint Augustin n'a pas cherché à savoir ce qu'il devait *croire*, mais à mieux *comprendre* lui-même et à faire comprendre aux autres ce qu'il croyait. Ayant, dès le premier instant de sa conversion, humblement incliné son génie devant l'autorité de l'enseignement de l'Église, et ayant, comme le dernier des fidèles, accepté cet enseignement, sans exception ni réserve, il *croyait* en avoir assez de cet enseignement pour la *simple connaissance*, pour la connaissance historique de la vérité, en tant que chrétien. Il n'a donc travaillé qu'à expliquer, à développer, à prouver, à défendre, à rendre intelligible, le plus possible, la vérité; afin d'arriver à la *connaissance rationnelle*, philosophique de la vérité, comme philosophe, et afin d'éclairer ou de combattre les philosophes. Il n'est point parti du doute méthodique pour arriver à la foi, mais il a commencé par la foi pour arriver à la *science*. La méthode que saint Augustin a suivie est donc une méthode diamétralement opposée à la méthode qu'on appelle cartésienne.

Il y a même lieu de penser qu'il a écrit les *Soliloques*, moins pour s'affermir, lui, dans sa foi, que pour faire partager sa félicité de croire à ses compagnons, dont quelques-uns tenaient encore au scepticisme académique et même au matérialisme d'Épicure. Car, pour toute raison d'avoir choisi, dans cet ouvrage, la forme d'un dialogue entre sa raison et lui-même et de l'avoir intitulé les *Soliloques*, il a dit: « C'est parce que la « meilleure manière de *disputer* et d'arriver à la *démonstration* « de la vérité, est de procéder par demandes et réponses et « de se mettre soi-même à *la place de celui* qu'on veut instruire, « afin de lui éviter la rougeur qu'éprouve tout homme à être « battu dans une dispute (1). »

Dans les premières lignes de la préface du même ouvrage, saint Augustin introduit sa raison, lui disant: « Pour le mo- « ment, ne cherche pas à avoir une foule de lecteurs. Ces pe-

(1) « Elegimus hujusmodi sermocinationes quæ, quoniam cum *solis nobis* lo- « quimur, *soliloquia* vocari et inscribi volo : novo nomine sed ad *rem demon-* « *strandam* satis idoneo. Cum neque melius *quæri* veritas possit, nisi quam « interrogando et respondendo, et *vix quisquam inveniatur* QUEM NON PUDEAT « CONVINCI DISPUTANTEM (*Soliloq.*, lib. II, c. VII). »

« tites conclusions suffiront au *petit nombre de tes conci-* « *toyens* (1). » Il est donc clair que, par ce livre, saint Augustin a visé à l'instruction de ce petit nombre d'Africains, ses amis, qui se trouvaient alors en sa compagnie, en Italie, à Cassiaque, près de Milan ; qu'il ne l'a pas écrit pour son propre profit, mais pour le profit des autres ; que, n'étant encore que néophyte de la foi, il a commencé dès lors à s'en faire l'apôtre et l'apologiste ; et qu'il n'a pas *cherché* pour son propre compte *un point d'appui inébranlable, propre à porter tout l'édifice de la connaissance humaine,* mais qu'il a voulu faire valoir auprès des autres la vérité et l'importance de la *connaissance divine* (2).

§ 13. *Examen du premier des textes de saint Augustin, dont le semi-rationalisme a abusé pour faire de saint Augustin le précurseur de Descartes. Analyse de l'ouvrage des* SOLILOQUES, *d'où est tiré ce texte. Cet ouvrage n'a été écrit que dans un esprit de foi. — Intégralité du texte en question, que le semi-rationalisme a tronqué pour lui donner un sens qu'il n'a pas. — Remarque sur cet important texte, qui en rendent évidents la pensée et le sens véritable.*

Quant aux deux textes de saint Augustin, sur lesquels notre antagoniste s'appuie, dans le passage que nous réfutons, pour faire de saint Augustin un cartésien achevé, ils n'ont nullement le sens qu'il leur attribue.

D'abord, l'ouvrage des *Soliloques,* d'où notre auteur semi-rationaliste a tiré le premier de ces textes, est divisé en deux livres. Le premier chapitre du premier livre, qui sert d'introduction à tout l'ouvrage, et qui est intitulé SUPPLICATION A DIEU

---

(1) « Nec modo cures invitationem turbæ legentium ; *paucis* ista sat erunt « *civibus tuis* (*Soliloq.*, lib. I, c. I, n. 1). »

(2) Au même endroit, saint Augustin dit : « Il me répondit, mais je ne sais « pas si c'est moi-même qui me suis fait cette réponse, ou si ç'a été quelque « autre, soit en moi, soit hors de moi ; *Ait mihi : sive ego ipse, sive alius quis* « *extrinsecus sive intrinsecus* (lib. I, c. I). » Il est donc clair aussi par ces mots que, dans ce dialogue, ce n'est pas saint Augustin, cherchant par demandes et réponses à s'éclairer lui-même, mais que c'est saint Augustin, se mettant à la place de celui qu'il veut instruire, et l'instruisant comme s'il était un autre lui-même.

(*Precatio ad Deum*), n'est qu'une belle et touchante prière en six paragraphes, remplissant huit énormes pages. Dans cette prière le saint Docteur étale toute la puissance de son génie, toute la richesse de son éloquence, dans le portrait qu'il y fait de Dieu, de ses attributs, de ses grandeurs, de sa gloire, portrait le plus sublime, le plus ravissant qui ait été tracé de la main de l'homme. Jamais aucun philosophe ni même aucun théologien chrétien ne s'est élevé plus haut sur ce grand et ineffable sujet, ni n'a été plus magnifique ni plus vrai. Rien donc n'y trahit le *doute méthodique,* le philosophe, *cherchant* au moyen de *ce doute,* mais tout y annonce le génie chrétien, pliant ses ailes et s'abaissant devant les mystérieuses incompréhensibilités de la foi; tout y annonce l'humble croyant, n'aspirant à parvenir que par la prière et non par le raisonnement à une foi plus complète, plus éclairée et plus parfaite. S'il y a donc quelque trait de ressemblance entre le procédé de saint Augustin et celui de Descartes, c'est qu'à l'exception près que, par la foi au Dieu créateur, saint Augustin a prévenu le scepticisme, et que Descartes y a échappé, et que celui-là a commencé par la théologie pour faire de la philosophie, tandis que celui-ci a commencé par la philosophie pour aboutir à la théologie : du reste, tous les deux ont assis sur la base de la foi la certitude de la vérité et l'*édifice entier de la raison et de la connaissance humaine.*

Dans les chapitres suivants du même premier livre des *Soliloques,* saint Augustin, loin de l'y avoir établie, en a formellement *exclu* toute *méthode* purement philosophique, et ne s'est arrêté qu'à la pratique de la prière, pour arriver à l'*intelligence* de Dieu et de l'âme, les seuls objets qu'il voulût comprendre et qu'il voulût aimer. Car il dit positivement : « Je ne sais com-« ment il faut qu'on me démontre Dieu, afin que je puisse « dire que j'en ai assez. Tout ce que je puis affirmer, c'est « que je désire concevoir Dieu d'une manière toute différente de « la manière dont je conçois toutes les autres choses (1). Je ne

(1) « *A.* Ecce ORAVI DEUM.
« *R.* Quid ergo scire vis?
« *A.* Hæc ipsa omnia QUÆ ORAVI.

« cherche pas la foi en Dieu, mais la science de Dieu ; car, « quand on a la science d'une chose, on a aussi la foi ; mais « quand on n'a que la foi, on n'en a pas la science (1). Aussi je ne « me soucie pas le moins du monde de comprendre ces choses « à la *manière de Platon et de Plotin qui n'ont pas même « compris ce qu'ils ont dit de vrai* touchant ces mêmes sujets. « Car, ajoute-t-il encore, il y a bien des philosophes qui parlent « éloquemment de choses *qu'ils ne comprennent pas*, au moins « comme j'ai dit que je désire les comprendre PAR LA « PRIÈRE (2). »

Saint Augustin démontre aussi qu'afin que l'âme puisse arriver à la vraie science de Dieu, que lui, saint Augustin, veut atteindre, trois choses lui sont absolument nécessaires, la FOI, L'ESPÉRANCE et la CHARITÉ ; que ce n'est que par ces trois vertus qu'on a l'âme saine, le regard de l'esprit pur, et qu'on est en état de voir Dieu, c'est-à-dire de l'entendre (3).

Plus loin saint Augustin traite de la connaissance de Dieu, de

---

« *R.* Breviter ea collige.
« *A.* Deum et animam *scire* cupio.
« *R.* Nihilne plus ?
« *A.* Nihil omnino.
« *R.* Ergo incipe quærere. Sed prius explica quomodo, tibi si demonstretur « Deus, possis dicere : sat est.
« *A.* Nescio quomodo mihi demonstrari debeat, ut dicam : Sat est : non « enim credo me scire aliquid *sic quomodo scire Deum desidero* (*Soliloq.*, « lib. I, c. II). »

(1) « *A.* Ego quid sciam quæro, non quid credam. Omne autem quod scimus « recte fortasse etiam credere dicimur, at non omne quod credimus etiam scire « (*Soliloq* , lib. I, c. III). »

(2) « *R.* Si ea quæ de Deo dixerunt Plato et Plotinus vera sunt, satisne « tibi est ita Deum scire ut illi sciebant ?
« *A.* Non continuo, si ea quæ dixerunt vera sunt, etiam scisse illos ea ne- « cesse est. Nam MULTI COPIOSE DICUNT QUÆ NESCIUNT ut ego ipse « OMNIA QUÆ ORAVI me dixi scire cupere (*Ibid.*, cap. IV) »

(3) « *R.* Animæ tribus quibusdam rebus opus est ut oculos habeat quibus « tam bene uti possit ut aspiciat, ut videat. Oculi sani, mens est ab omni labe cor- « poris pura, id est a cupiditatibus rerum mortalium jam remota atque purgata, « quod ei nihil aliud præstat *nisi fides omnino*... *fidei spes* adjicienda est... « tertio charitas necessaria est... Sine tribus istis igitur *anima nulla sanatur « ut possit Deum suum videre*, id est intelligere (*Soliloq.*, lib. I, c. VI et VII). »

l'amour de nous-mêmes (*cap.* VII, IX et X); des biens temporels dans leurs rapports avec les biens spirituels et le souverain bien (*cap.* XI et XII); des différents degrés et du vrai amour de la sagesse divine comme lumière de l'esprit (*cap.* XIII et XIV): il finit par prouver que ce n'est qu'en ayant confiance dans cette lumière de Dieu et dans le secours de sa grâce qu'on peut arriver à la vraie science de l'âme, et que la vérité est éternelle (*cap.* XV). C'est tout le premier livre des *Soliloques*. On le voit donc, il n'y est pas dit un seul mot *du doute méthodique*, comme procédé pour arriver à la vérité, et c'est un traité didactique, positif, sur la foi, plutôt qu'une méthode de philosophie *inquisitive*.

Tout le deuxième livre du même ouvrage n'est qu'un traité incomplet sur l'immortalité de l'âme, prouvée d'une manière fort ingénieuse, par cet argument : « La vérité est immortelle; « l'âme est le siége de la vérité, donc il faut qu'elle soit immor- « telle, elle aussi. » Ce livre commence par ce dialogue entre saint Augustin et son interlocuteur :

« *A*. Abordons maintenant le deuxième livre.

R. Abordons-le.

A. Croyons que Dieu sera présent.

R. Oui, croyons cela, puisque cela aussi est en notre pouvoir.

A. Notre pouvoir est Dieu lui-même.

R. PRIE donc brièvement, mais le plus parfaitement qu'il te soit possible.

A. O DIEU, QUI ÊTES TOUJOURS LE MÊME, JE VOUS DEMANDE EN GRACE DE ME CONNAITRE MOI-MÊME ET DE VOUS CONNAITRE. Voilà ma prière faite.

R. Toi qui veux te connaître, sais-tu que tu es?

A. Je le sais.

R. Comment le sais-tu?

A. Je ne le sais pas.

R. Te crois-tu simple ou composé?

A. Je ne le sais pas.

R. Crois-tu te mouvoir?

A. Je ne le sais pas.

R. Sais-tu que tu penses?

A. Je le sais.

R. Il est donc vrai que tu penses?

A. Oui, il est vrai.

R. Sais-tu si tu es immortel?

A. Je ne le sais pas (1).

R. De toutes les choses dont tu viens de dire que tu les ignores, quelle est celle que tu veux savoir de préférence à toutes les autres?

A. Si je suis ou si je ne suis pas immortel.

R. Tu aimes donc à vivre?

A. Je l'avoue.

R. Mais si dans cette vie tu trouvais que tu ne pourras rien connaître de plus que ce que tu connais à présent, cesserais-tu de pleurer ?

A. Pas du tout; je pleurerais tant, au contraire, que cette vie n'en serait pas une.

R. Tu n'aimes donc pas tant à vivre pour vivre, mais pour savoir?

A. J'admets cette conséquence.

R. Je vois bien maintenant tout ce que tu veux. Tu crois donc qu'avec la science, personne n'est malheureux, et que par consé-

---

(1) « *A*. Aggrediamur librum secundum.
« *R*. Aggrediamur.
« *A*. Credamus Deum præsentem.
« *R*. Credamus, si vel hoc in potestate nostra est.
« *A*. Potestas nostra Ipse est.
« *R*. Itaque ORA, brevissime, ac perfectissime, quantum potes.
« *A*. Deus, semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est.
« *R*. Tu qui vis te nosse, scis esse te?
« *A*. Scio.
« *R*. Unde scis?
« *A*. Nescio.
« *R*. Simplicem te esse sentis, an multiplicem?
« *A*. Nescio.
« *R*. Moveri te scis?
« *A*. Nescio.
« *R*. Cogitare te scis?
« *A*. Scio.
« *R*. Ergo verum est cogitare te.
« *A*. Verum.
« *R*. Immortalem te esse scis?
« *A*. Nescio

quent, probablement, la science fait des heureux. Mais puisque personne ne peut être heureux s'il ne vit pas, et que personne ne vit s'il n'est pas, tu veux donc être, tu veux vivre, tu veux comprendre; mais tu ne veux être que pour vivre, tu ne veux vivre que pour comprendre. Tu sais donc que tu es; tu sais que tu vis; tu sais que tu comprends; et ce que tu désires savoir encore c'est seulement si tu seras toujours, si tu vivras toujours, si tu comprendras toujours, ou bien si tu n'auras rien de tout cela.

A. Oui, c'est ce que je désire savoir (1). »

Le voilà donc, dans son intégrité, avec tous les accessoires qui en font connaître le véritable sens, ce texte dont notre antagoniste n'a rapporté que quelques mots, détachés du contexte, pour lui donner un sens tout cartésien.

D'abord, l'interlocuteur de ce dialogue, qui veut s'instruire de son immortalité, ne commence ses recherches que par la prière à Dieu, et par ce grand acte de foi, « Que la science de Dieu et de soi-même ne peut s'obtenir que par le secours du Dieu, toujours le même, c'est-à-dire du Dieu immuable et éternel; *Deus, semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est.* » Ce qui prouve que cette recherche est moins philosophique que religieuse et même ascétique.

En second lieu, qu'on fasse attention à une ruse, fort peu

---

(1) « *R*. Horum omnium quæ te nescire dixisti, quid scire prius mavis?
« *A*. Utrum immortalis sim.
« *R*. Vivere igitur amas?
« *A*. Fateor...
« *R*. Quid si ipsa vita talis esse inveniatur, ut in ea tibi nihil amplius quam « nosti, nosse liceat? Temperabis ne a lacrymis?
« *A*. Imo tantum flebo, ut nulla vita sit!
« *R*. Non igitur vivere propter ipsum vivere amas, sed propter scire.
« *A*. Cedo conclusioni...
« *R*. Jam video totum quod cupis. Nam, quoniam neminem scientia miserum « esse credis, ex quo probabile est ut intelligentia efficiat beatum; beatus autem « nemo nisi vivens, et nemo vivit qui non est; esse vis, vivere et intelligere; sed « esse ut vivas, vivere ut intelligas. Ergo esse te scis; vivere te scis; intelligere « te scis. Sed utrum ista semper futura sint, an nihil horum futurum sit, nosse « vis.
« *A*. Ita est (*Soliloq*., lib. II, c. I). »

philosophique, que notre auteur semi-rationaliste a cru pouvoir se permettre, à cet endroit, sans craindre de compromettre sa loyauté.

Dans le passage en question, tel qu'on vient de le lire et tel qu'on le lit, en effet, dans saint Augustin, l'interrogation, *Sais-tu que tu penses*, se trouve, comme on l'y voit, au milieu d'autres interrogations auxquelles l'interlocuteur a répondu tantôt oui et tantôt non, et n'a aucune portée, aucune importance particulière. Mais cette façon dont saint Augustin a arrangé les interrogations et les réponses qui les suivent ne faisant pas l'affaire de notre critique, qu'a-t-il fait? Comme on peut le voir aussi, il en a changé l'ordre, il a supprimé les interrogations suivies d'une réponse affirmative. Il en rapporte quatre seulement de celles auxquelles l'interlocuteur a toujours répondu : *Je l'ignore;* il a mis à la dernière place (où elle ne se trouve pas dans l'original) celle-ci, *Sais-tu que tu penses*, et cette réponse qui l'accompagne, *Oui, je le sais*. Et puis il s'écrie d'un air de triomphe : *Comme l'a fait plus tard Descartes, saint Augustin aussi, de la certitude de la pensée conclut celle de l'existence*. Mais, si nous ne nous trompons pas, dans le langage de la polémique, cela s'appelle *mutiler, altérer, fausser* les textes d'un auteur pour lui faire dire ce qu'il ne dit pas.

En troisième lieu, sommé de dire s'il sait qu'il EST, lui-même, *Scis esse te?* l'interlocuteur répond : « Oui, je le sais, *Scio*. » Mais, questionné encore pour qu'il dise comment il sait qu'il est, *unde scis?* il ne répond pas du tout : *Je pense, donc je suis;* il répond tout simplement : Je ne le sais pas, *Nescio*. Ainsi il sait qu'il est; mais non-seulement ne déduit pas, comme l'a fait Descartes, LE FAIT DE SON EXISTENCE DU FAIT DE SA PENSÉE, *Cogito, ergo sum,* mais il déclare formellement ne pas savoir que *le fait de son existence puisse être déduit d'un autre fait* comme une conséquence de ses prémisses. Il avoue bien QU'IL SAIT QU'IL PENSE, *Cogitare te scis? Scio;* mais, loin de *conclure de la vérité de la pensée à la vérité de son existence*, c'est, au contraire, de la vérité de son existence, comme être intelligent, qu'il conclut à la vérité de sa pensée. Pour ceux donc qui savent lire dans ce passage, non-seulement il est faux que le *Cogito, ergo sum* de

Descartes s'y TROUVE EN TOUTES LETTRES, mais il est évident que cet enthymème ne s'y trouve pas même en *petites lettres;* il est évident qu'il ne s'y trouve pas même *avec une certaine mesure;* il est évident qu'il en est formellement exclu; il est évident qu'il ne s'y *trouve point du tout,* et que notre auteur semi-rationaliste, en affirmant que, dans ce passage, SE TROUVE EN TOUTES LETTRES le *Cogito, ergo sum* de Descartes, est convaincu d'avoir abusé de ce texte, ou, au moins, de ne pas l'avoir compris.

Ayant affaire à l'un de ces académiciens dont la doctrine fondamentale se résumait dans cette maxime: *Puisqu'on ne peut être certain de rien, le sage doit s'abstenir de donner son assentiment complet à la moindre chose,* avant de prouver à son interlocuteur l'*immortalité de l'âme*, saint Augustin l'a obligé d'avouer qu'il sait, au moins, qu'il *est,* qu'il *pense,* qu'il *vit,* qu'il *comprend* et qu'il *désire l'immortalité;* car avec un homme qui vous nie tout cela ou qui en doute, il n'y a pas moyen de raisonner. Voilà toute la pensée de saint Augustin (1). Mais, qu'on le remarque bien, saint Augustin introduit son interlocuteur, admettant tous ces préliminaires comme des faits séparés et distincts l'un de l'autre, comme des faits également évidents en eux-mêmes, ou plutôt comme des sentiments qu'on trouve en soi-même, dont on est certain sans démonstration, et dont la démonstration n'est pas même possible : *Unde scis te esse? Nescio.*

Mais saint Augustin ne fait nullement dire à son interlocuteur, comme le prétend notre adversaire, qu'il a admis ces faits, ces sentiments, comme enclavés l'un dans l'autre, comme s'éprouvant l'un par l'autre, comme étant une série de conséquences jaillissant l'une de l'autre et ayant toutes leur base et leur premier principe dans le fait, dans le sentiment de sa propre

---

(1) Dans son *Traité de la vie heureuse*, qu'il avait écrit avant les *Soliloques,* saint Augustin avait fait usage du même argument, et presque dans les mêmes termes, en combattant l'épicurien Navigius, qui niait, lui aussi, l'existence de l'âme. Après avoir forcé son adversaire à dire : « Oui, je sais vraiment que je vis, *Scio me vivere,* » saint Augustin reprend : « Tu sais donc que tu as deux choses : le corps et la vie; mais, la vie c'est l'âme. Tu sais donc que tu as le corps et l'âme: *Ergo duo ista esse non dubitas : animam et corpus.* »

pensée. Il n'y a pas un seul mot dans ce passage, capable de justifier une telle interprétation. Tout ici se rapporte évidemment aux prémisses de la démonstration d'un dogme particulier, l'*immortalité de l'âme*, et rien n'indique que saint Augustin y ait établi les principes d'une *méthode générale* pour arriver à la vérité, ni qu'il soit parti du doute méthodique de Descartes pour arriver à la certitude.

§ 14. *On discute le second texte de saint Augustin que le semi-rationalisme a tourné contre son auteur. — Ce texte n'a pas le moindre rapport avec le doute cartésien, et saint Augustin n'y a nullement établi la certitude de l'existence* SUR LA CERTITUDE DE LA PENSÉE. — *Autre texte, en entier, que le semi-rationalisme a étrangement défiguré. — Cinq conclusions, résultant de ce texte et prouvant que l'interprétation semi-rationaliste en est évidemment fausse. — Un troisième texte de saint Augustin qui prouve évidemment que sa méthode a été la contre-partie de la méthode dite « Cartésienne ». — Étrange mosaïque de mots, tirés de plusieurs ouvrages de saint Augustin, à l'aide de laquelle on a formé son système, qui n'en est pas un, sur la connaissance. — Plusieurs de ces ouvrages ont été désavoués par le saint docteur. — Conclusion sur le prétendu cartésianisme de saint Augustin.*

Il en est absolument de même de l'autre texte, allégué par notre adversaire, pour prouver que saint Augustin était cartésien. D'abord il a arrangé ce texte aussi à sa manière, car le voici ce texte dans son intégrité.

« Mais qui doute jamais qu'il vive, qu'il se souvienne, qu'il « *comprenne*, qu'il *veuille*, qu'il *pense*, qu'il *sache et juge?* C'est « parce que qui doute, vit; qui doute se rappelle pourquoi il « doute; *s'il doute, il comprend qu'il doute; qui doute veut ar-« river à la certitude; qui doute pense; qui doute sait qu'il « ne sait pas; qui doute sait qu'il ne doit donner légèrement son « assentiment. Donc, de quelque chose que l'on doute, on ne « doit pas douter de ces choses-là* (1). » Or les mots que nous avons soulignés ici se trouvent supprimés ou altérés par notre adversaire dans la citation qu'il a faite de ce texte, et qu'on a lue plus haut.

(1) « *Vivere* tamen et *meminisse* et intelligere et velle et cogitare et scire « et judicare quis dubitat? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat,

Par ces suppressions et par ces altérations il a tellement rapproché la phrase relative à la *pensée* de la phrase relative à la *vie*, que, dans ce passage, saint Augustin a l'air de vouloir prouver la *vie* ou l'existence par la *pensée*; ou douter de tout, excepté de la pensée pour placer la certitude de la pensée comme le point de départ, pour marcher à la conquête de toute certitude. C'est après avoir ainsi tourmenté ce texte que notre intrépide semi-rationaliste a prononcé que, *quoique saint Augustin ne fasse pas au doute méthodique une part aussi large, aussi étendue que Descartes*, CEPENDANT, il *a donné à la certitude immédiate de la pensée une valeur toute particulière; qu'en elle et* PAR ELLE IL A PRIS POSSESSION DE LA VÉRITÉ; et que dans *ce sens on peut dire qu'il a été* LE PRÉCURSEUR DE DESCARTES!

Mais il est évident que le passage cité, tel que nous l'avons rétabli, n'a aucun rapport, même éloigné, au *doute cartésien*. Il est évident que saint Augustin ne lui fait de part, ni *large* ni étroite; et que saint Augustin n'y donne pas plus de valeur particulière à la certitude immédiate de la pensée qu'à celle du *jugement*, de la *volonté*, de la *science*, de *tous nos faits intérieurs*.

Dans le sixième livre de son immortel ouvrage sur *la Trinité*, où se rencontre ce texte, saint Augustin s'attache à prouver, comme on l'a vu plus haut, que l'homme a vraiment dans son âme l'image fidèle de l'auguste Trinité. Car l'âme humaine est intelligence, raison et amour, comme Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit. Mais, la force de cet argument d'analogie en faveur de ce premier dogme du christianisme dépendant de la réalité de ces trois manières distinctes d'être de la même âme, saint Augustin a commencé son argumentation par les établir sur la base d'une certitude inébranlable, parce qu'il a dit : On peut contester que l'âme soit du *feu*, ou de *l'air* ou du sang; mais, quelle que soit sa nature, on ne peut pas nier qu'elle est intelligence, raison et

---

« unde dubitat meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus « esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, scit se non « temere consentire opportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus « dubitare non debet, quæ si non essent, de ulla re dubitare non potest (*De Tri*« *nit.*, lib. X, c. x, n. 14). »

amour. Car les académiciens, les sceptiques eux-mêmes, pour qui rien n'est certain, tiennent, et sont obligés de tenir cependant pour certain qu'ils vivent, qu'ils se souviennent, qu'ils pensent, qu'ils raisonnent, qu'ils jugent, qu'ils veulent, qu'ils doutent, qu'ils désirent sortir de leur doute et posséder la certitude, la science; c'est-à-dire qu'ils sont certains, eux aussi, de tous les faits intérieurs de l'âme, desquels il résulte que l'âme humaine est vraiment *intelligence*, *raison* et *amour*. Voilà ce que saint Augustin a dit, et pourquoi il a voulu le dire, à l'endroit cité. Mais quant à avoir voulu, à cet endroit, déduire la *certitude de l'existence de la certitude de la pensée*, ou créer une méthode philosophique sur la base de la pensée, il n'en a pas même eu l'idée; et le semi-rationalisme, en s'appuyant sur ce texte pour faire de saint Augustin le *Précurseur de Descartes*, n'a prouvé que l'une de ces deux choses : ou qu'il a voulu tromper ses lecteurs, ou qu'il s'est trompé lui-même.

Les derniers mots du même texte de saint Augustin, tel que notre adversaire l'a rapporté, sont tirés du quinzième livre du même ouvrage du grand docteur *sur la Trinité*, et ils ont une tout autre signification, une tout autre portée que celles que l'auteur semi-rationaliste s'est plu à leur donner, en les résumant et en les arrangeant d'après les licences de son imagination et le besoin de sa triste cause. Le voici, en effet, tout entier, ce passage de saint Augustin :

« C'est *par une science intime* que nous savons que nous vi-
« vons. Ici, l'académicien n'a pas le droit de nous dire : *Vous
« dormez sans vous en douter, et c'est en dormant toujours que
« vous voyez tout ce que vous croyez voir étant éveillé; car tout
« le monde sait que les visions du sommeil sont parfaitement
« semblables aux visions de la veille.* Certain qu'il vit, l'homme
« à qui on fait cette objection est inébranlable si, au lieu de ré-
« pondre : *Je suis certain que je veille,* il répond : *Je suis certain
« que je vis;* car, qu'il soit *veillant* ou qu'il soit *dormant*, il est
« certain qu'il vit. On ne peut donc lui objecter qu'en s'attri-
« buant cette science certaine de sa vie, il peut se tromper; car,
« même dormir, même rêver dans le sommeil, c'est vivre (1).

(1) « *Intima scientia* est qua nos vivere scimus; ubi neque illud quidem Aca-

« L'académicien ne peut pas dire non plus à qui s'affirme vi-
« vant : *Vous êtes fou sans vous en apercevoir; vos visions n'ont rien de certain, car les fous ne croient-ils pas voir, en effet, ce qu'ils ne voient pas?* car les fous vivent, eux aussi; et celui « qui, au lieu de prouver qu'il n'est pas fou, se retranche sur « l'affirmation *je sais que je vis*, est invincible contre tous les « académiciens du monde. »

« A un homme disant : *Je suis certain que je vis,* on opposerait en vain les mille espèces d'existences fallacieuses qui nous « trompent si souvent dans nos certitudes. Donc celui qui se « trompe n'en vit pas moins; et par conséquent, lors même qu'il « se trompe sur tout le reste, cependant, en disant, *Je sais que je vis,* il est certain qu'il ne se trompe pas (1). »

Pareillement, si quelqu'un dit : *Je ne veux pas errer*, soit qu'il « erre ou qu'il n'erre pas, il sera toujours vrai qu'il ne veut pas « errer, et, par conséquent, ce sera une impertinence de lui dire « vous errez; car, lors même qu'il erre, en effet, il n'erre pas en « croyant être certain de ne vouloir pas errer (2).

« Il y a bien d'autres arguments à opposer aux académiciens « qui affirment qu'on ne peut rien savoir avec certitude, mais il « faut que nous nous arrêtions là; car dans cet ouvrage nous n'a- « vons pas entrepris de les combattre; et d'ailleurs on peut sur « ce sujet consulter les trois livres contre les académiciens que « nous avons écrits les premiers jours de notre conversion (3). »

« demicus dicere potest : « Fortasse dormis et nescis et in somnis vides. Visa enim « somniantium simillima esse istis vigilantium quis ignorat ? » Sed qui certus est « de vitæ suæ scientia, non in ea dixit : scio me vigilare, sed scio me vivere. Sive « ergo dormiat, sive vigilet, vivit, nec in ea scientia per somnia falli potest, quia « et dormire et in somnis videre, viventis est (*De Trinitat.* lib. XV, c. XII, cui « titulus : *Academica philosophia*). »

(1) « Nec illud potest academicus adversus istam scientiam dicere : « Furis « fortasse et nescis, quia sanorum visis similia sunt visa furentium ; » sed qui furit, vivit nec contra academicos dicit : Scio me non furere, sed : Scio me vi- « vere. Mille itaque fallacium visorum genera objiciantur, si quis dicit : Scio me « vivere, nihil horum timebit, quando et qui fallitur vivit (*Ibid.*). »

(2) « Item si quispiam dicat : Errare nolo, nonne, sive erret sive non erret, « errare tamen eum nolle verum erit? quis est qui huic non impudentissime « dicat : forsitan falleris? Cum profecto ubicumque fallatur, falli se tamen nolle « non fallitur (*Ibid.*). »

(3) « Alia reperiuntur quæ adversus academicos valeant, qui nihil ab homine

Or ce qu'il y a declair, dans ce remarquable passage de saint Augustin, c'est: 1° que la science par laquelle nous savons que nous vivons, qui pour Descartes se déduit de la certitude de la pensée, *Cogito, ergo sum*, n'est pour saint Augustin que le résultat du sentiment intime, *scientia intima est qua nos vivere scimus;* et que, par conséquent, loin d'avoir préludé au *Cogito, ergo sum* qui a rendu célèbre Descartes, saint Augustin l'a positivement exclu;

2° Que c'est encore ici l'un de ces vigoureux coups de sa redoutable massue, dont le grand athlète de la vérité n'oubliait jamais de frapper, en passant, les philosophes académiques, toutes les fois qu'en traitant un sujet quelconque, il les rencontrait sur son chemin; *qui ain opere isto non hoc suscepimus;* et, en effet, ce chapitre est intitulé: *Philosophie académique;*

3° Que ce n'est ici qu'un résumé, en quelques lignes, de la longue et puissante argumentation que saint Augustin a développée dans ses trois livres contre les académiciens; argumentation ancienne et à laquelle on a eu recours dans tous les temps pour réfuter les sceptiques; argumentation tirée de la certitude intime, inébranlable que, quel que soit son état moral ou physique, chacun a de sa propre vie et des faits intérieurs qui s'y rapportent; argumentation devant laquelle le principe académique *que l'on ne peut être certain de rien*, tombe dans le vide du niais et de l'absurde; argumentation dans laquelle saint Augustin n'a nullement formé une méthode par laquelle *il a pris lui-même possession de la vérité;*

4° Enfin, qu'en attribuant à ce passage une telle pensée, le semi-rationalisme s'est fait illusion, a méconnu la pensée de saint Augustin, s'est mis en révolte contre son histoire. Car personne n'ignore que ce ne fut point par des procédés logiques, mais par la profonde impression qu'il éprouva en lisant saint Paul, et par une voix du ciel, que saint Augustin *s'est mis en possession de la vérité*, et que dès ce moment il mit son génie au service du christianisme et de l'Église.

« sciri posse contendunt; sed modus adhibendus est: præsertim quia in opere « isto non hæc suscepimus. Sunt inde libri tres nostri primo nostræ conversionis « tempore inscripti (*De Trinitat.* lib. XV, c. XII). »

Dans son ouvrage *De Genesi ad litteram*, saint Augustin a dit : « Lorsqu'il s'agit des *obscurités des choses naturelles*, que « nous savons avoir été faites par la toute-puissance de Dieu, « leur artisan, on ne doit guère procéder par voie d'affirmation, « mais par voie de recherches; particulièrement dans les livres « (la Bible) que l'autorité divine recommande, touchant lesquels « la TÉMÉRITÉ DE L'OPINION INCERTAINE ET DOUTEUSE, « ÉVITE DIFFICILEMENT LE CRIME DU SACRILÉGE. Cette « espèce de doute qui accompagne la recherche NE DOIT DONC « PAS DÉPASSER LES BORNES DE LA FOI CATHOLIQUE (1). »

Or, c'est encore sur ce texte que le semi-rationalisme se fonde pour faire de saint Augustin l'auteur du *doute méthodique* de Descartes. Mais c'est s'aveugler devant la lumière.

D'abord, saint Augustin ne parle, dans ce passage, que de L'OBSCURITÉ DES CHOSES NATURELLES, *de obscuris rerum naturalium*, savoir de ce monde sensible que, d'après l'Écriture, Dieu a livré aux disputes de l'homme, ou sur lequel Dieu a permis à l'homme de disputer, tout en le prévenant qu'il n'arrivera jamais à atteindre le secret des œuvres de Dieu (2). Tandis que, comme le lui a reproché M. de Bonald, « Descartes a « adopté le doute méthodique, même touchant les choses intel« lectuelles et morales, que Dieu nous a révélées, et dont il est « *insensé, téméraire de douter.* »

En second lieu, même en cherchant les causes des choses naturelles, il faut, selon saint Augustin, commencer par *croire* que c'est Dieu qui les a créées : libre ensuite au philosophe à s'en expliquer les phénomènes, à force de recherches, et non par des affirmations préalables. Tandis que Descartes n'a excepté de son doute méthodique ni la création, ni même Dieu; il n'en a excepté que sa propre existence, ce qui pour saint Augustin est un *sacrilége.*

---

(1) « *De* OBSCURIS NATURALIUM RERUM *quæ omnipotente Deo artifice facta « sentimus, non affirmando sed quærendo tranctandum est: in libris « maxime quos Divina commendat auctoritas, in quibus* TEMERITAS INCERTÆ « DUBIÆQUE OPINIONIS DIFFICILE SACRILEGII CRIMEN EVITAT. *Ea tamen quæren« di dubitatio* CATHOLICÆ FIDEI MOTUS NON DEBET EXCEDERE. »

(2) *Mundum tradidit disputationi eorum : ut non cognoscat homo opus quod operatus est Deus ab initio* (*Sap.*)

Troisièmement, pour saint Augustin, l'esprit de recherche, même touchant les causes naturelles, où seulement il est permis de douter *de ce qu'on ne sait pas*, doit se renfermer *dans les limites de la foi catholique*. La doctrine de saint Augustin, renfermée dans ce passage, se résume donc évidemment dans ces deux mots : CROYEZ ET RAISONNEZ. Tandis que l'esprit de recherche de Descartes, comme M. de Bonald l'a aussi démontré, ne connaît pas de limites, comprend même ce dont on était certain d'avance *par la foi;* et son procédé peut au contraire se résumer dans ces deux mots, RAISONNER pour CROIRE.

Bref, saint Augustin exige qu'on ne commence que par la *foi*, même les recherches philosophiques des causes naturelles; et Descartes prétend qu'on commence par le *doute*, même les recherches philosophiques touchant l'ordre intellectuel et moral. La méthode de saint Augustin — si tant est que, dans ce passage, il en ait voulu faire une — est donc la contre-partie, l'opposé et la condamnation anticipée de la méthode de Descartes. Voyez combien le semi-rationalisme a été habile, juste et sensé d'avoir voulu établir sur ce passage de saint Augustin la légitimité, l'orthodoxie et les avantages du doute méthodique de Descartes, et d'avoir fait de saint Augustin un vrai cartésien !

Remarquons encore que les mots de saint Augustin où le semi-rationalisme a découvert, comme S'Y TROUVANT EN TOUTES LETTRES le *Cogito, ergo sum de Descartes*, se rencontrent dans le deuxième livre des *Soliloques*. Les mots par lesquels il s'est cru autorisé à affirmer que saint Augustin *a établi dans la certitude immédiate de la pensée l'édifice entier de la raison et de la connaissance*, se lisent au dixième livre du traité *De Trinitate* que saint Augustin écrivit au moins vingt ans après les *Soliloques*. Les mots par lesquels le semi-rationalisme prétend que saint Augustin a renversé lui-même d'une main le doute méthodique qu'il aurait établi d'une autre main, comme principe de sa philosophie, ne s'aperçoivent que dans le quinzième livre du même ouvrage. Les mots sur lesquels le semi-rationalisme se fonde pour nous dire que saint Augustin a établi sa philosophie sur l'impossibilité où est l'homme de douter de sa propre existence, le semi-rationalisme est allé les chercher au chapitre trente-neuvième du *Traité de la vraie religion*. Il en a fait de même

touchant d'autres phrases qu'il cite pour faire croire que saint Augustin aurait bâti tout entier et tout d'un bloc un système de philosophie platonico-cartésienne, comme on peut s'en convaincre, en jetant un coup d'œil au bas des pages où le semi-rationalisme a énoncé une telle extravagance. Ces passages sont empruntés, pour une partie, au troisième livre du saint Docteur, *contre les académiciens*, pour une autre partie, au deuxième livre *de l'Ordre ;* pour une troisième partie au onzième livre *des Confessions;* le reste des matériaux de cette construction bizarre a été fourni au semi-rationalisme par le trente-septième chapitre du livre de saint Augustin *du Maître;* du deuxième livre de son *Traité du libre arbitre;* de la neuvième question de son *livre des* LXXXIII *Questions*, etc., etc., etc. On le voit donc, la prétendue *méthode* et la prétendue philosophie platonico-cartésienne que le semi-rationalisme attribue, avec tant d'assurance, au plus éminent des Docteurs de l'Église, n'est au fond qu'une vraie mosaïque, formée de phrases, de mots tirés de presque tous les ouvrages de saint Augustin, écrits à vingt, trente et même quarante ans de distance l'un de l'autre ; n'est qu'un rapprochement fantastique, fait, à grands frais d'imagination, de pensées disparates cousues ensemble, et formant un fait qui n'a rien de réel, sauf la témérité et l'outrecuidance qui l'ont produit (1). Car, pour avoir espéré de faire accepter cette poésie philosophique comme la vraie philosophie de saint Augustin, le semi-rationalisme a dû énormément compter sur l'inattention, la légèreté, l'ignorance, la simplicité et la crédulité de ses lec-

(1) Ce fait est, du reste, constaté avec une admirable précision par l'auteur même que nous combattons. « La méthode des Anciens, dit-il, n'avait pas la rigueur « de la nôtre. L'INDICATION *de ces choses* est répandue ÇA ET LA dans les écrits « d'Augustin. » Nous avons donc le droit, au moins, de nous étonner du courage de cet auteur d'avoir voulu faire croire que saint Augustin a fabriqué, lui aussi, une *méthode philosophique* et même une *philosophie* PLATONICO-CARTÉSIENNE, tout en reconnaissant que saint Augustin n'a fait qu'INDIQUER *ces choses;* que *ces choses* se trouvent, non pas réunies en un corps de doctrine, mais *répandues* ÇA ET LA *dans les écrits d'Augustin*. C'est donc avouer, en propres termes, que la prétendue méthode et la prétendue philosophie que cet auteur attribue à saint Augustin, n'est tout bonnement, nous le répétons, qu'un poëme de sa création !

teurs, a dû les supposer bien ignorants, bien simples et bien crédules, ce qui est se moquer de leur bon sens et du bon sens public.

D'autant plus que le semi-rationalisme n'est allé pêcher la plus grande partie de ces mots et de ces phrases, que dans les ouvrages que saint Augustin a écrits avant de recevoir le baptême, au commencement de sa conversion; ouvrages qui, à eux seuls, lui ont fourni la triste matière du premier des deux livres de ses Rétractations, et sur lesquels voici le jugement sévère qu'il a prononcé : « Je ne veux pas excepter de mes rétractations les « ouvrages que j'écrivis, étant encore cathécumène. Il est vrai « que j'avais déjà rejeté toute espérance de la terre, mais il est « vrai aussi que *j'étais encore gonflé de l'orgueil que la littéra- « ture du siècle inspire.* Il faut que je censure ces livres, parce « qu'ils sont copiés et lus par beaucoup de personnes et qu'ils « ne peuvent l'être avec quelque avantage qu'à la condition « qu'on leur pardonne leurs fautes, ou, si l'on ne veut leur « rien pardonner, à la condition *de ne pas s'attacher aux er- « reurs qui s'y trouvent.* Je prie donc ceux qui lisent ces livres « de ne pas *m'imiter dans mes erreurs*, mais dans le progrès « successif qu'ils s'apercevront que je faisais alors dans la vé- « rité, au fur et à mesure que je multipliais mes écrits. Car ce « que j'ai écrit après est mieux que ce que j'avais écrit aupa- « ravant (1). »

Ainsi, saint Augustin ne reconnaît, dans la lecture de ces livres, d'autre utilité que celle d'y voir, *ce qu'on y voit en effet*, comment un esprit sérieux et sincère, prenant dans la foi son point de départ, et ne s'appuyant que sur la foi, avance, comme un enfant qui commence à marcher, d'un pas chaque jour moins incertain, moins timide et plus assuré, dans l'intelligence de la

(1) « Nec illa sane præterire quæ cathecumenus jam, licet relicta spe quam « terrenam gerebam, *sed adhuc secularium litterarum inflatus consuetu- « dine scripsi* : quia et ipsa exierunt in notitiam describentium atque legentium « et leguntur utiliter si non nullis ignoscatur : vel si non ignoscatur, non tamen « inhæreatur *erratis*. Qua propter qui ista lecturi sunt, non me imitentur erran- « tem, sed in melius proficientem. Inveniet enim fortasse quomodo scribendo « profecerim, quisquis opuscula mea, ordine quo scripta sunt, legerit (*Retract.* « *Prologus*). »

vérité; comment dans cet esprit, au fur et mesure qu'il s'affermit davantage dans la foi, les idées s'éclaircissent, se purifient toujours davantage de toute scorie païenne, et ses conceptions aussi bien que son langage deviennent toujours plus spirituels et plus chrétiens. Mais, en dehors de cette utilité, loin d'en reconnaître aucune autre, saint Augustin a l'air de flétrir lui-même ces livres, comme remplis d'erreurs et de les condamner en masse. Le semi-rationalisme n'est-il donc pas bien osé de vouloir faire passer, comme renfermant la *vraie méthode philosophique* de saint Augustin, des passages tronqués, extraits des livres que leur propre auteur a si solennellement désavoués ?

Au fur et à mesure que l'occasion se présentait à lui, et dans la mesure que la nature de ses disputes, la qualité de ses adversaires semblaient l'exiger, saint Augustin a fait, tour à tour, usage du raisonnement humain ou de l'autorité divine des livres inspirés, et s'est montré grand théologien, grand controversiste et grand philosophe; mais, nous le répétons, il n'a pas fait de *méthode* pour conduire l'esprit des autres, et moins encore pour conduire son propre esprit à la connaissance de la vérité. Il n'a pas créé de *théorie* à lui sur la connaissance; il n'a pas cherché *dans le doute méthodique*, dans *la certitude immédiate de sa pensée un point d'appui inébranlable, propre à porter tout l'édifice de la connaissance humaine,* qu'il avait eu le bonheur de trouver tout prêt dans les mystérieuses clartés de la foi. Il n'a pas fait de philosophie proprement dite. Il n'a pas plus *continué Platon* que servi d'*avant-coureur à Descartes*. Affirmer le contraire, c'est en imposer à ses lecteurs; c'est prostituer au service du mensonge la science et le talent, que Dieu n'accorde qu'afin qu'on les fasse servir au développement et à la défense de la vérité.

HUITIÈME CHAPITRE.

DU PRÉTENDU MALEBRANCHIANISME DE SAINT AUGUSTIN.

§ 15. *On défend saint Augustin de l'imputation d'être l'auteur de la Vision Malebranchienne. On rapporte, en entier, son célèbre passage qui sert de prétexte à cette calomnie. — Le semi-rationalisme est convaincu de lui avoir prêté un sens qu'il n'a pas. — Sophismes sur lesquels il s'appuie pour soutenir sa fausse interprétation. — Explication, donnée par saint Thomas, du fameux passage de saint Augustin ; preuves que ce passage n'a pas le moindre trait à la question des idées.*

Le semi-rationalisme ne s'est pas contenté de faire de saint Augustin le *Précurseur de Descartes*, il en a fait encore le *précurseur de Malebranche* et le complice anticipé de ses erreurs. « Il était réservé, nous dit-il, au *grand* disciple de Descartes, « au *sublime* Malebranche de rétablir le caractère des idées ab« solues, nécessaires, universelles, et de *restaurer complète« ment* les doctrines de Platon et de SAINT AUGUSTIN. La fameuse « vision en Dieu, tant célébrée par Malebranche, n'est que la « doctrine de Platon RECTIFIÉE et COMPLÉTÉE PAR SAINT « AUGUSTIN. » En lisant ces lignes, on est, cette fois encore, obligé de se demander si leur auteur les a vraiment écrites éveillé ou plutôt endormi ; car il n'est pas plus vrai que Malebranche a *restauré la doctrine de saint Augustin sur les idées*, qu'il n'est vrai que, comme on vient de le voir, saint Augustin a *rectifié* et *complété la doctrine de Platon* sur le même sujet.

Dans son livre *sur les* LXXXIII *Questions*, saint Augustin a dit positivement ce qui suit : « Il n'y a que l'âme rationnelle qui, par « l'esprit et par la raison, savoir, par cette partie d'elle-même « par laquelle elle est au-dessus de tout, puisse voir ces raisons « éternelles, en quelque sorte face à face, et au moyen d'un « regard intérieur et intelligible. Mais, qu'on m'entende bien : « JE N'AFFIRME PAS POUR CELA QUE TOUTE AME RATIONNELLE SOIT « APTE A CETTE VISION (des raisons éternelles). Car, à mon sens,

« cette vision n'est réservée qu'*à l'âme sainte et pure*, à l'âme « qui *aura atteint* toute la santé, toute la fidélité, toute la sé- « rénité, propre à l'œil par lequel on peut voir ces choses, ces « raisons éternelles; ou à l'âme dont le regard est devenu aussi « pur et aussi spirituel que les sublimes choses qu'elle aspire à « voir. Mais de ce que l'homme NE PEUT PAS ENCORE (pen- « dant cette vie) voir ces raisons éternelles, il ne s'ensuit pas « qu'il ne *sache rien du tout.* Car il n'y a pas d'homme reli- « gieux et bien instruit dans la vraie religion qui, quoique ne « voyant pas encore les raisons éternelles (des choses), ose « nier et qui même ne confesse pas que c'est Dieu qui a créé « toutes les choses qui sont, et qui leur a donné la nature « qu'elles ont, et les a placées dans le genre où elles se trou- « vent. Mais (je le répète) l'âme rationnelle n'est au-dessus « de tout ce que Dieu a créé et n'est *tout près* de Dieu *que lors- « qu'elle est pure.* C'est alors seulement que, se trouvant *dans « l'union la plus intime* avec Dieu, par l'amour, et Dieu ré- « pandant sur elle cette lumière (de la gloire) qui l'éclaire; c'est « alors que, non par les yeux du corps, mais par la puissance « principale qui s'étend au-dessus de tout, par son intelligence, « elle peut voir ces raisons éternelles dont la vision la fait com- « plétement et parfaitement heureuse (1). »

Voilà le passage que le semi-rationalisme appelle le *célèbre passage de saint Augustin sur les idées,* et sur lequel il se fonde

---

(1) « Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua « excellit, id est ipsa mente ac ratione, quasi quadam facie, vel oculo suo interiore « atque intelligibili. Et ea *quidem* ipsa rationalis anima NON OMNIS ET QUÆLIBET, « SED QUÆ SANCTA ET PURA FUERIT. HÆC asseritur huic visioni esse idonea; id est « quæ illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et « *similem his rebus quas videre intendit,* habuerit. Quis autem religiosus, et « vera religione imbutus, quamvis NONDUM POSSIT HÆC INTUERI, negare tamen « audeat, imo non etiam profiteatur, omnia quæ sunt, id est quæcumque in suo « genere, propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata ?... « Sed anima rationalis, inter res quæ sunt a Deo conditæ, omnia superat, *et Deo « proxima est quando pura est*, eique in quantum charitate cohæserit, in tan- « tum ab Eo, lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata, cernit, « non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excedit, id est per « intelligentiam suam, *istas rationes, quorum visione fit beatissima.* »

pour attribuer à ce vraiment *sublime* docteur cette théorie insensée de Malebranche : « Que les idées ne sont pas *innées* ni gravées par la main de Dieu dans l'âme dès le moment de sa création, comme l'avait pensé Descartes, mais que l'âme les voit en se tournant incessamment vers Dieu, comme le tournesol vers le soleil, et en le regardant en face ; que c'est dans ce miroir divin qu'elle rencontre et saisit toutes faites les *conceptions générales*, les natures, les essences des choses ; et qu'en un mot l'âme voit tout en Dieu. »

Il n'est pas nécessaire d'être philosophe ni d'être le *grand disciple de Descartes, le sublime Malebranche*, il suffit de savoir lire pour s'apercevoir que, *dans le célèbre passage* dont il s'agit, il n'est question que de l'âme rationnelle voyant, APRÈS LA MORT, ce qu'elle n'a pu voir pendant la vie; NONDUM *possit hæc intueri;* de l'âme rationnelle, non quels que soient son état et sa condition, mais qui EST PURE ET SAINTE ET ASSISE A COTÉ DE DIEU ; *Non quælibet sed quæ sancta et Deo proxima et pura fuerit;* de l'âme rationnelle, parvenue à l'UNION, A LA COHÉSION LA PLUS INTIME AVEC DIEU PAR LA CHARITÉ la plus parfaite ; *in quantum charitate cohæserit;* de l'âme rationnelle que Dieu AURAIT DIRECTEMENT REMPLIE ET ENVIRONNÉE D'UNE NOUVELLE LUMIÈRE INTELLIGIBLE ; *ab eo lumine intelligibili perfusa et illustrata;* de l'âme rationnelle, enfin, se trouvant complétement et parfaitement heureuse de contempler Dieu, et de connaître, comme dans un miroir sans tache, dans les raisons éternelles de Dieu, les idées ou les natures et les essences de toutes les choses, comme elles se trouvent en Dieu lui-même ; *cernit istas rationes quarum visione fit beatissima.*

Or, tout cela ne convient qu'à l'âme rationnelle, admise à la vision béatifique de Dieu dans le ciel. Saint Augustin ne pouvait donc s'exprimer d'une manière plus explicite et plus claire, pour nous apprendre que, *dans ce célèbre passage,* il n'a nullement parlé de la *vision des idées dans les raisons éternelles comme étant le partage et la condition de toute âme humaine sur cette terre.* Voilà donc combien Malebranche et ses fanatiques écoliers sont dans le vrai, en s'autorisant de ce passage pour soutenir que la doctrine malebranchienne *de la vision des idées en Dieu pendant cette vie* est une doctrine ancienne, professée

par les Pères de l'Église et par saint Augustin lui-même. Certes, Jansénius et son école n'ont pas abusé d'une façon plus outrecuidante des textes de saint Augustin.

On trouve vraiment cet autre passage, dans les *Rétractations* de saint Augustin : *Je réprouve dans ces livres* (*les Soliloques*) *d'avoir dit dans ma prière à Dieu : « O Dieu, qui n'avez voulu admettre que les âmes pures à la connaissance du vrai ; par la raison qu'il y a beaucoup d'hommes qui ne sont pas purs, et qui cependant connaissent beaucoup de vérité* (1). »

Or, en rappelant ces mots de saint Augustin, notre panégyriste de Malebranche s'exprime ainsi : « On doit donc tenir compte de « *cette rétractation* de saint Augustin, au sujet des restrictions « par lesquelles, dans son célèbre passage sur les idées, ce Père « n'accorde la vue des idées dans les raisons éternelles qu'aux « âmes saintes et pures. »

Cette reprise de notre adversaire se réduit à ceci : « Saint Augustin *a rétracté* lui-même *les restrictions par lesquelles, dans son célèbre passage sur les idées, il n'accorde la vue des idées dans les raisons éternelles qu'aux âmes saintes et pures.* Donc, *dans ce passage,* il n'a parlé que *de la vue des idées dans les raisons éternelles* que partage toute âme rationnelle sans être ni *sainte* ni *pure ;* c'est-à-dire toute âme rationnelle, pendant cette vie. Donc, pour saint Augustin, l'âme humaine ne reçoit point par les sens ni par l'enseignement les idées des choses, ne les porte pas gravées en elle-même dès sa naissance, ne se les forme non plus elle-même, mais les voit incessamment *dans les raisons éternelles de Dieu,* les voit, l'œil de l'intelligence fixé en Dieu ; et la doctrine de Malebranche, *que nous voyons en Dieu tout ce que nous connaissons de l'essence et de la nature des choses,* est, en toutes lettres, la doctrine de saint Augustin ; et par cela même est une doctrine fondée sur une grande autorité. »

Mais toute cette argumentation porte sur un fait complétement faux ; car il est complétement faux que saint Augustin *ait*

---

(1) « In his libris non approbo quod in oratione dixi : Deus qui nisi mundos « verum scire noluisti ; responderi enim potest : multos etiam non mundos « multa scire vera (*Retract.* lib. I, c. iv). »

rétracté lui-même les restrictions par lesquelles, dans son célèbre passage sur les idées, il n'accorde la vue des idées dans les raisons éternelles qu'aux âmes saintes et pures. En voici la preuve :

Dans ses *Rétractations,* ce grand docteur indique lui-même les différents endroits de ses œuvres où se trouve toute proposition inexacte ou erronée *qu'il rétracte.* Et lorsqu'une telle proposition condamnable se trouve répétée dans le même sens sur un trop grand nombre d'endroits, l'humble Saint la réprouve par une formule générale comme celle-ci : « J'entends désavouer cette élocution PARTOUT où elle se rencontre dans mes écrits (1). » Si *dans son célèbre passage sur les idées*, il avait donc parlé dans le même sens que dans les *Soliloques*, de la *nécessité de la pureté pour que l'âme puisse connaître le Vrai,* il aurait, selon sa coutume, signalé cette proposition comme également erronée dans les deux endroits. Mais, ne l'ayant réprouvée que dans les *Soliloques* seulement, *in his libris,* et non pas *dans le célèbre passage* du livre *des* LXXXIII *Questions,* il est évident que saint Augustin ne l'a reconnue erronée que dans le premier de ces endroits, et non pas dans le second. Il est évident que la même doctrine n'a pas dans les deux passages le même sens ni la même portée. Il est évident que dans les *Soliloques,* ayant parlé du Vrai en général, saint Augustin a reconnu qu'il n'est pas exact de dire que Dieu *ne réserve qu'aux âmes pures la connaissance de ce Vrai,* puisque l'on voit que, par le moyen de la tradition et de l'enseignement social, les vérités générales, formant la base de la raison humaine, sont, dans cette vie, connues par tout le monde, même par *les impurs.* Et il a bien fait de rétracter cette doctrine évidemment fausse. Mais, que *dans le célèbre passage des idées,* l'éminent docteur, n'ayant parlé que de la vue des idées dans les raisons éternelles de Dieu dont jouissent les âmes admises, après la mort, à la vision béatifique de Dieu, et ayant affirmé que la sainteté et la pureté est une condition *sine qua non* pour jouir de cette vision : ce qui est une grande vérité,

---

(1) « Hoc recolendum UBICUMQUE ista elocutio in meis libris invenitur « (*Retract.* lib. I, c. IV). »

saint Augustin n'a eu aucune raison de rétracter *ces restrictions*, et il ne les a nullement rétractées. Il est évident que la rétractation du passage des *Soliloques* n'a aucun rapport au *célèbre passage sur les idées*, et qu'il *n'en faut tenir aucun compte* dans l'explication de ce passage. Il est évident enfin que l'auteur semi-rationaliste s'est pitoyablement mépris dans l'appréciation de ce texte.

Saint Thomas, qui apparemment comprenait un peu mieux que nos semi-rationalistes saint Augustin, puisqu'il savait tous ses écrits par cœur et qu'il y avait puisé une grande partie de sa science, saint Thomas est tout à fait de notre avis. « Par cela « même, dit-il, que, pour saint Augustin, seulement l'âme *sainte* et « *pure*, et non pas toute âme rationnelle, quel que soit son état, « est apte à la *vision des choses dans les raisons éternelles*, il « est clair que saint Augustin n'a point parlé dans ce passage, « dans le sens de Platon, de la vision terrestre de l'âme rationnelle, mais de la vision céleste propre aux AMES DES BIEN- « HEUREUX (1). » Voilà qui est clair. On reviendra tout à l'heure sur ce remarquable passage du Docteur Angélique.

Ainsi, pour saint Thomas, *le célèbre passage de saint Augustin sur les idées*, n'a pas le moins du monde trait à la doctrine *philosophique* des idées; et nos semi-rationalistes s'obstinant à trouver dans ce passage la théorie de Malebranche sur les idées, sont aussi coupables que les néo-platoniciens du treizième siècle, s'obstinant à y trouver la théorie de Platon sur le même sujet.

---

(1) « Quod Augustinus non sic (sicut Platonici) intellexerit, omnia cognosci « in rationibus æternis, patet per hoc quod ipse dicit in *libro* LXXXIII *Quæstionum*, quod rationalis anima, non omnis et quæcumque, sed quæ sancta et « pura fuerit, asseritur *huic visioni* esse idonea; sicut sunt ANIMÆ BEATORUM « (I, part. qu. 84; ar. 5). »

§ 16. *On réfute un autre argument du semi-rationalisme, en faveur du prétendu Malebranchianisme de saint Augustin. Cet argument repose sur l'ignorance de la belle distinction, établie par saint Thomas, sur les deux manières dont l'âme voit dans les* RAISONS ÉTERNELLES. — *Magnifique passage de ce docteur expliquant saint Augustin par saint Augustin. — Saint Augustin lui-même a expliqué de la même manière sa doctrine sur les idées. — Commentaire sur cette explication. Deux conséquences importantes qui en dérivent.— Résumé de la philosophie de saint Augustin. En en faisant le précurseur de Descartes et de Malebranche, le semi-rationalisme s'est ruiné lui-même.*

« Mais saint Augustin, reprend l'auteur que nous combat-« tons, n'a-t-il pas dit ailleurs, dans les termes le plus explicites : « Que, même pendant cette vie, toute âme rationnelle ne voit « les vérités immuables que *dans la lumière de la raison éter-« nelle,* qui lui est *toujours présente,* autant qu'elle peut en re-« cevoir (1)? Or Malebranche ne dit pas autre chose. »

Oui, cette belle parole se trouve en effet dans saint Augustin. Mais elle n'a pas du tout la signification et la portée que Malebranche et ses sectateurs prétendent lui donner. Ce qui les a trompés tous, ces *sublimes* philosophes, touchant le vrai sens de cette parole de saint Augustin, aussi bien que touchant le vrai sens de son *passage célèbre des idées*, c'est qu'ils ont ignoré, ou bien mis de côté la belle distinction qu'a faite saint Thomas sur les deux manières différentes dont l'âme humaine peut connaître les choses *dans les raisons éternelles.* Distinction d'une immense importance que le Docteur angélique a exposée de la manière la plus claire, précisément à l'occasion du *célèbre passage* de son grand Maître, *sur les idées*, et qui, à elle seule, met un abîme entre la doctrine de saint Augustin et les rêves fantastiques de Malebranche et de son école.

« Lorsqu'on demande, dit saint Thomas, s'il est vrai que « *l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles*, il faut « bien se rappeler qu'il y a deux manières différentes *de voir « une chose* DANS *une autre chose*. La première de ces manières « est quand on voit une chose dans une autre chose *comme dans*

(1) « Præsens est eis, quantum id capere possunt, lumen Æternæ Rationis, « ubi hæc immutabilia vera conspiciunt (*Retract.*, lib. 1, c. IV). »

« *un objet connu;* la seconde est quand on voit une chose dans « une autre chose *comme dans le principe ou le moyen de la* « *connaissance.* Ainsi, par exemple, nous disons également, il « est vrai, *je vois des figures* DANS *ce miroir,* et *Je vois des* « *objets* DANS le soleil. Mais si, dans ces deux cas, la manière de « s'exprimer est la même, la signification en est différente. « Quand nous disons *je vois des figures* DANS *ce miroir,* nous « entendons dire que nous voyons vraiment ces figures repré- « sentées dans le miroir que nous avons devant les yeux. Mais « quand nous disons *je vois des objets* DANS *le soleil,* nous en- « tendons dire que nous voyons ces mêmes objets PAR le soleil, « ou PAR la lumière du soleil. Ainsi donc, quand on dit que « l'âme humaine, pendant cette vie, *voit tout* DANS *les raisons* « *éternelles,* cela veut dire que l'âme voit les choses DANS ces « raisons, de la seconde manière, c'est-à-dire comme *dans le* « *principe* ou *dans le moyen de cette vision,* ou bien *en vertu* de « la lumière du vrai soleil, *par* le vrai soleil, qui est Dieu.

« Bien plus, dire qu'ici-bas l'âme humaine voit tout *dans les* « *raisons éternelles*, lors même qu'il ne s'agit que de cette vision « indirecte, c'est une manière de nous exprimer rigoureusement « exacte. Car c'est *par la participation aux raisons éternelles* « que l'âme humaine connaît tout ; car la lumière intellectuelle « elle-même qui est en nous n'est autre chose qu'une certaine « ressemblance de la Lumière Increéée, que nous partageons, et « dans laquelle sont renfermées les raisons éternelles. C'est pour- « quoi il est dit dans le psaume : *Qui nous montre les biens? La* « *lumière de votre visage, Seigneur, est tracée et imprimée sur* « *nous;* c'est-à-dire que c'est par ce cachet de la lumière divine, « permanent en nous, que le tout nous est manifeste. Mais il ne « s'ensuit pas que nous voyons les choses dans les raisons éter- « nelles, même de la *première manière,* comme *dans un objet* « *connu. Cette manière de voir les choses dans les raisons éter-* « *nelles* n'a lieu qu'après cette vie, et ne convient qu'aux Bien- « heureux du ciel, qui, en voyant face à face Dieu, voient tout en « Dieu comme dans un miroir (1).

(1) « Cum quæritur : Utrum anima humana in rationibus æternis omnia co-

« Or, lorsque dans le passage sur les idées (qu'on vient de « lire ci-dessus p. 100), saint Augustin a dit qu'*on connaît tout « dans les raisons éternelles et dans la vérité immuable*, il n'a « pas voulu dire, poursuit saint Thomas, que *dès à présent,* « nous voyons *les raisons éternelles elles-mêmes;* il n'a point « parlé de cette vie, mais de la vie future, où seulement, en « voyant Dieu en lui-même, nous verrons les raisons éternelles « elles-mêmes. Cela est évident par la conclusion de ce même « passage où saint Augustin a dit formellement *qu'il n'est pas « donné à toute âme rationnelle,* mais seulement à l'âme sainte « et pure de jouir de cette vision, et que cette âme seule y est « apte; or cette âme n'est que l'âme des Bienheureux.

« Les Platoniciens, dit toujours saint Thomas, soutenaient que « la seule participation des idées suffit pour obtenir la connais- « sance des choses. Mais ce n'est pas ainsi que saint Augustin a « entendu ce qu'il a dit de la connaissance des choses *dans les « raisons éternelles.* Parce que c'est un fait que, pour obtenir la « connaissance des choses matérielles, la lumière intellec- « tuelle qui est en nous n'est pas suffisante, mais que nous avons « aussi besoin des espèces intelligibles (images) que nous rece- « vons des choses elles-mêmes. Ainsi, saint Augustin n'a pas dit « que nous avons la connaissance des choses matérielles, seule- « ment par la participation *aux raisons éternelles;* ç'aurait été « tomber dans l'erreur de Platon (1). »

« gnoscat, dicendum est quod aliquid *in aliquo* dicitur cognosci dupliciter. Uno « modo sicut in *objecto cognito*, sicut aliquis videt in speculo ea quorum ima- « gines in speculo resultant; et hoc modo anima *in statu præsentis vitæ non* « potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis « cognoscunt omnia Beati qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur « aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio : sicut si dicamus quod « in sole videntur ea quæ videntur per solem; et sic necesse est dicere quod « anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis *per quarum partici- « pationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in « nobis, nihil aliud est quam* QUÆDAM PARTICIPATA SIMILITUDO LUMINIS INCREATI « *in quo continentur rationes æternæ.* Unde in psal. dicitur : « Quis osten- « dit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. » Quasi « dicat : Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur « (I, p. q. 84, a. 5). »

(1) « Quia præter lumen intellectuale, in nobis exiguntur species intelligibiles

Voilà comment saint Thomas a expliqué saint Augustin pa saint Augustin lui-même, à l'endroit de la question des idées. Voilà la belle et grave distinction que le *sublime* Malebranche a voulu ignorer, afin de pouvoir appuyer sur saint Augustin (qui a parlé de la vision des Saints au ciel) son rêve *de toute âme humaine voyant tout en Dieu sur cette terre*, et faire du plus grand des théologiens un visionnaire, un illuminé. Voilà donc les fanatiques admirateurs de Malebranche convaincus d'avance par saint Thomas d'ignorance, simple ou affectée, du vrai sens de la doctrine de saint Augustin.

Bien plus, c'est saint Augustin lui-même qui a donné cette interprétation de sa doctrine sur les idées. « Il faut croire, a-« t-il dit, que, par la nature que son Auteur lui a créée, l'âme « intelligente, naturellement assujettie aux choses intelligibles, « voit ces mêmes choses DANS *une certaine lumière incorporelle*, « DE LA MÊME MANIÈRE que l'œil de la chair voit toutes les « choses matérielles gisant autour de lui DANS la *lumière corpo-« relle*, puisqu'il a été créé capable de recevoir cette lumière et « qu'il est naturellement apte à en subir des impressions (1).

Ainsi, comme nous l'avons expliqué tout au long dans *la Tradition*, pour saint Augustin aussi, la vision spirituelle ressemble parfaitement à la vision matérielle. L'esprit est en quelque sorte l'œil de l'âme et l'œil est l'esprit du corps. A l'aide de la *lumière corporelle*, en voyant les objets corporels, l'œil s'en forme, lui, en lui, une image, dépouillée de toute matière et, selon l'expression de saint Thomas, une *image spirituelle* qu'il transmet à sa *phantasie;* car voir, c'est recevoir en soi l'objet matériel

« a rebus acceptæ, ad scientiam de rebus naturalibus habendam, ideo *non per « solam participationem rationum æternarum* de rebus materialibus noti-« tiam habemus : sicut Platonici posuerunt : « Quod sola idearum participatio suf-« ficit ad scientiam habendam. » Quod autem Augustinus *non sic intellexerit « omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate*, « QUASI IPSÆ RATIONES ÆTERNÆ VIDEANTUR, patet per hoc quod ipse dicit (in libr. « LXXXIII *Quæst*. q. 46) : quod rationalis anima non omnis et quæcumque, sed « quæ *sancta* et *pura* fuerit, asseritur illi visioni (scilicet rationum æternarum) « *esse idonea*, SICUT SUNT ANIMÆ BEATORUM (I, p. q. 84, ar. 5). »

(1) « Disponente Conditore, ita condita et intellectualis mentis natura, ut « ista videat IN quadam luce incorporea : QUEMADMODUM oculus carnis videt « quæ IN hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax et eidem con-« gruens, creatus est (*loc. cit.*). »

sans la matière. Et de même, à l'aide de la *lumière incorporelle*, en contemplant les images spirituelles que lui ont fournies les sens, l'esprit s'en forme, lui, en lui, une conception dépouillée de toute singularité, de toute détermination, une conception *universelle* qu'il garde en lui-même, et c'est l'idée. Car comprendre (*intelligere*) n'est que recevoir en soi l'objet *singulier* sans ses *singularités*. Comme c'est par sa nature que l'œil *spiritualise* le matériel, c'est aussi par sa nature que l'esprit *universalise* le singulier.

Des mêmes mots de saint Augustin il résulte encore que Dieu voit les choses matérielles d'une manière *spirituelle*, et les choses spirituelles d'une manière *universelle*. Or c'est parce qu'en créant l'homme, il lui a communiqué, en quelque sorte, la faculté qui lui est propre, de voir les choses de cette manière, que l'homme les voit, lui aussi, de la même manière, et que, dans l'exercice de cette vertu naturelle, l'homme se rencontre avec les conceptions, les idées qu'a Dieu lui-même des choses.

De même que Dieu, ayant communiqué à l'homme, dans une certaine mesure et d'après certaines lois, sa vertu créatrice de l'homme, l'homme engendre l'homme et lui donne la nature humaine, l'essence humaine, telles qu'elles sont dans les raisons éternelles de Dieu où se trouve le type original et parfait de toutes les natures et de toutes les essences ; de même Dieu, ayant communiqué à l'homme, dans une certaine mesure et d'après certaines lois, sa vertu créatrice de l'idée, l'homme produit en lui-même ces idées telles qu'elles sont dans les raisons éternelles de Dieu où se trouve le type original et parfait de toutes les connaissances, de toutes les conceptions et de toutes les idées.

C'est l'explication claire de ces belles paroles de saint Thomas qu'on vient de lire : « C'est par sa participation aux raisons éter-« nelles que l'âme humaine connaît tout ; car la lumière intel-« lectuelle elle-même n'est autre chose que la ressemblance de « la lumière incréée que nous partageons et dans laquelle sont « renfermées les raisons éternelles : *Per quarum participationem* « (*rationum æternarum*) *anima humana omnia cognoscit. Ipsum* « *enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil aliud est quam* « *quædam participata similitudo luminis increati, in quo con-* « *tinentur rationes æternæ.* »

Mais qu'on remarque bien encore ces deux conséquences, résultant des principes de saint Augustin : 1° Comme, pour n'agir que par la vertu créatrice de l'homme, dont Dieu lui a fait part, l'homme n'engendre pas moins, lui, l'homme; n'en est pas moins le vrai père, le vrai auteur de l'homme; de même, pour n'agir que par la vertu créatrice des idées à laquelle Dieu le fait participer, l'esprit humain ne se forme pas moins, lui, les idées, n'en est pas moins le père, le vrai auteur de sa parole intérieure, de sa pensée, le vrai auteur de son idée. 2° Comme dire *que l'œil voit les choses corporelles* DANS *la lumière créée*, c'est dire qu'il les voit PAR la lumière corporelle ; de même dire *que l'esprit voit les choses intellectuelles* DANS *la lumière Increéée*, c'est dire qu'il les voit PAR la lumière créée; et dans l'un et l'autre cas, la proposition *dans* n'exprime pas le lieu *où* l'on voit, mais le moyen *par* lequel on voit. Dans l'un et l'autre cas, cette proposition n'indique que le rapport, la condition qu'attendu la nature qu'il lui a donnée, en le créant, Dieu établit entre l'esprit humain, les choses intellectuelles et la lumière incorporelle : *disponente Conditore, ita condita est intellectualis mentis natura, ut ista videat* IN *quadam luce incorporea;* et le rapport et la condition qu'attendu la nature qu'il lui donne en le formant, Dieu établit aussi entre l'œil de la chair, les choses sensibles et la lumière corporelle : QUEMADMODUM *oculus carnis videt quæ* IN *hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax et eidem congruens creatus est.*

Voilà la vraie doctrine de saint Augustin sur les idées, et c'est, encore une fois, la doctrine sur les idées, de saint Thomas, dans toute sa rigueur. Voilà, d'après saint Augustin lui-même, comment on doit entendre sa vision terrestre des idées DANS *les raisons éternelles;* c'est-à-dire, pas DANS ces raisons comme DANS un miroir, mais DANS ces raisons comme PAR leur vertu. Ainsi, par la manière dont Malebranche a entendu cette vision Augustinienne, il s'est mis en opposition flagrante non-seulement avec saint Thomas, mais avec saint Augustin lui-même.

Ah ! le *sublime* Malebranche n'était pas profond; et, grand et élégant écrivain français, il n'était pas fort, à ce qu'il paraît,

dans le latin chrétien, le latin de l'Écriture, des Pères et de saint Augustin en particulier, où la proposition DANS (*in*) signifie non-seulement l'état *où l'on est*, mais aussi la vertu *par laquelle on agit* (1). Il a donc pris ces mots de saint Augustin : « Ils voient le vrai immuable DANS la lumière de la raison éter-« nelle » dans un sens plat, grossier, devant lequel même un écolier de sixième aurait reculé, et n'a rien compris à saint Augustin et ne s'est pas plus compris lui-même. Voilà sur quoi le semi-rationalisme s'est fondé pour affirmer, avec tant d'assurance : *Que saint Augustin a restauré les doctrines de Platon ; que la fameuse vision en Dieu, tant célébrée par Malebranche, n'est que la doctrine de Platon* RECTIFIÉE et COMPLÉTÉE *par saint Augustin.*

Il est donc acquis à la discussion qu'en faisant de saint Augustin le précurseur de Malebranche et de Descartes, aussi bien qu'en le faisant l'humble écolier de Platon, le semi-rationalisme n'a, lui non plus, rien compris aux vraies doctrines de saint Augustin, a faussé tous ses textes, a méconnu toutes ses pensées, l'a insulté, en lui attribuant des systèmes philosophiques qu'il n'a pas créés, des intentions et des sentiments qu'il n'a pas eus, des doctrines auxquelles il a été étranger ou qu'il a rétractées et de grossières erreurs de toute espèce qu'il a combattues.

Or, que ce soit par ignorance et par légèreté ou par le besoin de sa cause et par mauvaise foi, que le semi-rationalisme ait ainsi maltraité le plus grand génie du monde chrétien et abusé de son autorité, toujours est-il que par là il s'est lui-même frappé à mort, il s'est lui-même *achevé*. Car nul système philosophique ne saurait exister trois jours, dès qu'il s'est laissé convaincre qu'il ne peut se faire agréer que par les esprits ignorants ou légers, ou qu'il n'a que le faux pour base et qu'il ne peut se défendre que par un dogmatisme effronté, par le mensonge et la calomnie.

(1) « IN Deo meo transgredior murum. Hi IN curribus et In equis. — In Bel-« zebub demonia ejecit. — Omnia possum IN eo qui me confortat, etc., etc. »

DEUXIÈME PARTIE.

SAINT THOMAS.

PREMIER CHAPITRE.

DE L'IMPORTANCE ET DE L'AUTORITÉ DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS.

§ 17. *Le dévergondage est le comble de la folie. — Manière insolente dont le semi-rationalisme a apprécié saint Thomas ; il ne l'a dit le plus grand des théologiens que pour se donner le droit de le faire passer pour le plus petit des philosophes. — Le philosophe est inséparable du théologien, dans saint Thomas ; le déprécier comme philosophe, c'est l'amoindrir et l'abaisser comme théologien. — Dans quelles circonstances et pourquoi Dieu a donné saint Thomas à l'Église. — Caractère éminemment philosophique des écrits théologiques de ce docteur, affirmé par lui-même. — Injustice de lui contester la suprématie, même dans les sciences naturelles.*

Le suprême degré de la folie n'est pas la perte de toute raison, c'est la perte de toute pudeur. L'homme qui ne rougit pas est bien plus près de la brute, est bien plus fou que l'homme qui ne raisonne pas ; et le cynisme est un symptôme plus alarmant que le délire.

Il est pénible de le dire ; mais c'est une vérité pour ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre : le semi-rationalisme en est à peu près là. Car si la manière dont il a apprécié le plus grand et le plus vénéré des Pères de l'Église, saint Augustin, est, comme on vient de le voir, le comble de la déraison, la manière dont il a jugé le plus célèbre des docteurs de l'Église, saint Thomas, est le comble de l'impudeur.

Il paraît que notre adversaire lui-même s'est un peu douté du tort immense qu'il s'est donné, en osant critiquer saint Thomas,

car voici l'étrange préambule par lequel il a débuté dans cette critique, et a espéré se la faire pardonner par les niais, accoutumés à l'en croire sur parole : « Dans saint Thomas, dit-il, « il faut distinguer le philosophe du théologien. La théologie « s'élève avec lui à une hauteur incomparable : il n'y a pas de « théologien plus grand que saint Thomas ; mais son autorité, « comme philosophe et comme physicien, est bien moindre. En « philosophie, tour à tour disciple d'Aristote et de saint Augus- « tin, il veut concilier leur doctrine. Et il est évident que le sys- « tème d'Aristote, même amendé par saint Thomas, ne mérite « pas une foi aveugle ; et ici *nous sommes libres de nos critiques* « et de notre choix. Je ne crois donc pas *manquer de respect* à « ce grand Esprit, en discutant sa théorie de la connaissance. »

On verra plus loin dans quelle mesure, hors de toute mesure, notre aristarque *a usé de cette liberté de critiquer saint Thomas, en discutant sa théorie sur la connaissance*. Pour l'instant, nous devons faire voir que, dépouillé des formes d'une politesse fort équivoque ou affectée, dont son auteur l'a revêtu, ce court préambule renferme autant d'erreurs historiques que de mots, et le degré de l'oubli des convenances y est au niveau du nombre des erreurs.

D'abord, l'éloge même que notre critique fait ici de saint Thomas est une insulte ; car il est évident qu'il ne l'a proclamé *le plus grand des théologiens* que pour avoir le droit de le dire le plus petit de tous les philosophes. Saint Thomas *philosophe* est ce qui gêne, ce qui incommode le plus le semi-rationalisme ; il en est même le fléau le plus redoutable, parce qu'il est le fléau de toutes les erreurs. Ce n'est donc que pour se débarrasser de saint Thomas, philosophe, que le semi-rationalisme fait un pont d'or à saint Thomas théologien. Il ne lui accorde le premier degré dans la sacristie que pour avoir plus de chance de le détrôner dans l'école. C'est le dicton des Romains : « Qu'il soit « promu, pourvu qu'il soit éloigné : *Promoveatur, ut amoveatur.* » La louange n'est ici que pour faire passer l'injure, et le coup d'encensoir que pour justifier le soufflet.

Secondement, saint Thomas est, au contraire, le seul parmi les docteurs chrétiens dans lequel *il faut ne pas distinguer le théologien du philosophe ;* en effet, jusqu'ici, on n'avait jamais dit

cela et moins encore l'avait-on fait. Dans saint Thomas, c'est le philosophe éminent qui est l'éminent théologien, comme c'est le grand théologien qui est le grand philosophe. Ces deux hommes sont unis, en lui, dans une unité si intime et si parfaite qu'ils ne sont qu'un tout indivisible, et que, par conséquent, *il ne faut pas distinguer.*

« Le nom de saint Thomas, » a dit M. Jourdain, l'une des notabilités de l'école semi-rationaliste, mais écrivain consciencieux autant que chrétien sincère, « le nom de saint Thomas n'appar- « tient pas seulement à l'Église, et la philosophie peut aussi le « revendiquer. La SOMME DE THÉOLOGIE est *une œuvre de raison* « autant qu'*une œuvre de foi.* La science y paraît à côté de la reli- « gion *à qui elle prête ses démonstrations et ses formules,* et qui, « à son tour, agrandit les horizons de la science. Nulle part les « vérités accessibles à l'entendement, et qui sont en quelque « sorte la base sur laquelle le christianisme asseoit ses enseigne- « ments surnaturels, n'ont été exposées avec plus d'ampleur, « plus de variété, plus de solidité (*Philosophie de saint Thomas,* « t. I, p. 14). » Pour avoir été rendu par un laïque, un tel témoignage n'en est pas moins juste et important.

Troisièmement, il est très-vrai *qu'avec lui la théologie s'élève à une hauteur incomparable;* mais c'est parce qu'il est le théologien qui a le plus emprunté au cinquième des *Lieux théologiques,* LA RAISON PHILOSOPHIQUE, et qui a donné à la théologie non-seulement l'Écriture et la Tradition, mais aussi la raison naturelle et la philosophie pour appui.

Le Dieu qui veille à la conservation du christianisme, la plus grande de ses œuvres, et qui ne le fait pas passer par des épreuves toujours nouvelles sans lui ménager la force de les supporter et les moyens d'en sortir victorieux, comme il a envoyé les anciens Pères pour le défendre particulièrement contre les hérétiques, a créé saint Thomas pour le venger particulièrement des attaques des philosophes. « Ce n'était plus l'idolatrie grossière des Grecs et des Romains, dit un historien célèbre, telle que saint Augustin l'eut à combattre dans sa *Cité de Dieu*, c'étaient des ennemis plus habiles et plus cachés. Le mahométisme, né des hérésies grecques, cherchait à en distiller le venin par les philosophes arabes. Le judaïsme rabinique, retiré dans

les ténèbres du *Talmud*, y combinait sans cesse de nouvelles fables pour justifier le déicide de ses pères. Le manichéisme, déguisé sous des noms et des masques divers, continuait toujours son projet satanique de faire retomber sur Dieu même la cause de tout mal, et de faire une obligation à l'homme d'en commettre. Et le manichéisme et le *Talmud* et le *Coran* font une loi à leurs sectateurs de haïr, de combattre, d'exterminer le christianisme par tous les moyens. De plus, les défenseurs de l'Église, les enfants de saint Dominique et de saint François, se trouvaient en contact avec les chefs des Tartares, avec les Brames de l'Inde, avec les Lamas du Bouddhisme, avec les mandarins de la Chine, autant d'armées ennemies ou du moins étrangères... Dans ce moment, pour être prêt à tout ce qui peut advenir, saint Thomas d'Aquin élève, en avant de la Cité sainte, un boulevard où les vaillants d'Israël trouveront les armes générales pour la défense et l'attaque, en attendant que le temps en fasse connaître de spéciales (ROHRBACHER, *Histoire de l'Église*, liv. 74, tome XVIII). » Or, ce boulevard, érigé par saint Thomas pour la défense et à la gloire de l'Église, c'est la manière toute particulière dont il a, dans ses immortels écrits, traité la philosophie et la théologie, c'est-à-dire la philosophie en théologien et la théologie en philosophe, ce que nul des docteurs chrétiens n'avait fait avant lui, au moins avec autant de succès et de bonheur que lui.

C'est d'abord la *Somme contre les gentils*, dans laquelle, eu égard aux nouvelles espèces d'ennemis de l'Église, moins hérétiques que philosophes et païens, saint Thomas s'est spécialement appliqué à prouver la *rationabilité* — qu'on nous passe ce mot — de la croyance chrétienne. Et comme les Pères qui l'avaient précédé, l'avaient démontrée, parfaitement conforme aux révélations divines, saint Thomas l'a démontrée, parfaitement conforme aussi à la raison humaine; et voici par quel sublime début le *grand théologien* se révèle, dans ce livre, un grand philosophe.

« La fin, le but de chaque chose, » dit-il, « c'est le bien. De là « nous voyons, dans les arts, que l'un gouverne l'autre, et que « celui-là est un art-prince, à qui la fin de l'autre appartient. « Ainsi la médecine domine la pharmacie et lui commande, « parce que la santé, dont la médecine s'occupe, est la fin de « tous les médicaments que la pharmacie confectionne. Il en

« est de même de l'art du pilote par rapport à celui de fabri-« quer des navires, et de l'art du capitaine, par rapport à celui « de l'armurier. Les experts, dans ces arts qui dominent les « autres, prennent le nom de SAGES. Mais comme ces artistes « qui poursuivent la fin de certaines *choses particulières* n'at-« teignent pas la fin universelle de toutes choses, on les ap-« pelle *Sages en telle ou telle partie*... Et le nom absolu de « SAGE est réservé à celui-là seul dont la considération s'ap-« plique à la fin de l'univers, parce que cette fin de l'univers « en est aussi le principe. De là, suivant le philosophe (Aris-« tote), c'est au sage de considérer les causes les plus hautes.

« Or la fin dernière de toute chose, c'est celle que s'est pro-« posée son auteur et son moteur. Le premier auteur et moteur « de l'univers c'est l'Intelligence. Il faut donc que la fin dernière « de l'univers soit le bien de l'intelligence. Or ce bien c'est la « vérité. Il faut donc que la vérité soit la fin dernière de tout « l'univers, et que la sagesse insiste principalement sur cette fin « et sur sa considération. C'est pourquoi la Divine Sagesse, re-« vêtue de chair, témoigne être venue en ce monde pour la ma-« nifestation de la vérité (*Joan.*, XVIII).

« Le philosophe lui-même (Aristote) décide que la première « philosophie est la science de la vérité, non d'une vérité quel-« conque, mais de cette vérité qui est la source de toute vérité, « savoir de celle qui concerne le principe d'être de toutes choses, « en sorte que sa vérité spéciale est le principe de toute vérité, « car la disposition des choses est telle dans la vérité que dans « l'être. Or il appartient au même agent de soutenir l'un des con-« traires et de réfuter l'autre. Ainsi, de même la médecine « opère la santé et exclut la maladie, de même, comme il est du « SAGE de méditer la vérité, principalement touchant le Premier « Principe, de même il lui appartient de combattre la fausseté « contraire (*Summa contra gentiles*, lib. II, cap. I; ce chapitre « est intitulé : *Quel est l'office du sage?*). »

Or un théologien, débutant par une telle doctrine, ne s'an-nonce-t-il pas en même temps un grand et profond philosophe, se proposant d'affermir toujours davantage la science théolo-logique, par ce que la science philosophique offre de plus solide et de plus élevé? Puis saint Thomas continue en ces termes :

« Nous pouvons disputer contre les juifs par l'Ancien Testa« ment, et contre les hérétiques par le Nouveau : mais les maho« métans et les païens ne reconnaissent ni l'un ni l'autre. Il est « donc nécessaire de recourir à la *raison naturelle*, à laquelle « tous sont contraints d'adhérer, *mais qui est défective dans les « choses divines*... (*Ibid.*, c. II). Au reste, en examinant quelque « vérité, nous montrerons quelles erreurs elle exclut, et com« ment la vérité *démontrable* s'accorde à la loi de la religion « chrétienne... (c. VII). Nous proposant donc de poursuivre, « *par la voie de la raison*, ce que la raison humaine peut décou« vrir de Dieu, il se présente à nous : premièrement, la considé« ration de ce qui convient à Dieu en lui-même ; secondement, « la manière dont les créatures procèdent de lui, et l'ordre des « créatures envers lui comme envers leur fin (*Ibid.*, c. VIII). »

Voilà donc le plan de ce magnifique ouvrage ; mais voilà aussi saint Thomas n'y faisant de la théologie qu'en philosophant ; le voilà *n'élevant* que par la philosophie la science sacrée *à une hauteur incomparable ;* et le voilà nous apprenant lui-même que sa théologie a emprunté à sa philosophie en grande partie son éclat et sa solidité, et que s'il est vrai, comme il est très-vrai, *qu'il n'y a pas de théologien plus grand que saint Thomas*, c'est parce qu'il n'y a pas de philosophe plus grand que lui. Comment donc serait-il vrai, ce que proclame le semi-rationalisme : *Qu'il faut distinguer, dans saint Thomas, le philosophe du théologien*, et que, *comme philosophe et comme physicien, son autorité* est BIEN MOINDRE dans le monde scientifique ?

Nous ne nous arrêterons pas à relever l'injustice et l'outrecuidance du semi-rationalisme, se faisant ici le triste écho de tous les ennemis des gloires du catholicisme, pour décrier saint Thomas *physicien* et lui contester sa supériorité incontestable, même dans les sciences naturelles. Car, comme le savent ceux qui ont étudié sérieusement saint Thomas, ce grand génie, ce prince de la philosophie, a lu avec autant de facilité et de bonheur dans le livre de la nature matérielle que dans le livre de la nature spirituelle, et en a surpris et révélé au monde les raisons les plus secrètes, les mystères les plus profonds dont personne, avant lui, n'avait même soupçonné l'existence. Ses théories sur la matière,

son origine, ses états, ses habitudes, ses conditions; et sur les corps, leur essence, leur nature, leurs sympathies et leurs lois, sont demeurées depuis six siècles les vraies théories, les principes immuables de toute science *physique,* auxquels il faut toujours revenir, auxquels on est en effet revenu, de nos jours, en les adoptant sous des noms nouveaux, après les avoir rejetées avec tant de légèreté, tournées en ridicule sous les anciens noms; et nous défions tous les semi-rationalistes du monde de nous prouver que saint Thomas *physicien* ait été démenti une *seule fois* par les modernes découvertes de la science, dans l'astronomie, dans la géologie, dans la chimie, dans l'anatomie et dans toutes les branches de l'histoire naturelle.

§ 18. *Le génie philosophique de saint Thomas brille particulièrement dans sa* SOMME DE LA THÉOLOGIE. — *Analyse de ce livre immortel. — Quelques exemples de la manière philosophique dont il y expose les questions théologiques. — La spécialité de ce travail est que le christianisme y apparaît éminemment raisonnable. — C'est à ce titre que l'hérésie et l'impiété le redoutent et le déprécient. — Par là elles apprennent au semi-rationalisme combien il est inconséquent, en affirmant : Que l'*AUTORITÉ DE SAINT THOMAS PHILOSOPHE N'EST PAS AUSSI GRANDE QUE L'AUTORITÉ DE SAINT THOMAS THÉOLOGIEN.

Mais l'ouvrage où le génie philosophique de saint Thomas apparaît dans tout son éclat, c'est sa *Somme de la théologie*, le livre le plus sublime, le plus étonnant, le plus utile, le plus complet et le plus parfait qui soit sorti de l'esprit de l'homme, car la Bible est l'œuvre de l'esprit de Dieu.

Dans ce livre immortel, qui n'a jamais cessé d'être un objet d'admiration et de vénération universelle dans l'Église de Dieu, saint Thomas a résumé, il est vrai, toute l'Écriture sainte, tous les Conciles, tous les Pères, tous les écrivains ecclésiastiques; mais il a résumé aussi tous les philosophes anciens pour s'en faire des auxiliaires contre les philosophes de son temps, ou pour les redresser ou pour les combattre. Il y a mis toutes les doctrines de la vraie philosophie au service de la vraie théologie, et il a fait de ce livre unique un cours complet de ces deux sciences et la plus parfaite encyclopédie du vrai savoir.

Dans l'exposition du dogme chrétien lui-même, il y prend les

mots dans l'acception commune, il n'y emploie que des expressions claires et nettement définies; il y pose des principes certains, et, par les raisonnements les plus justes et les plus solides, il en déduit les conséquences les plus évidentes avec une rigueur mathématique. Il y évite toute digression inutile, toute idée vague, tout terme équivoque, tout verbiage, aussi bien que toute phrase vide et toute expression ambitieuse. « C'est une armée en bataille « qui marche à l'ennemi, et qui n'a garde de s'embarrasser d'un « attirail inutile; les idées en sont si nettes, le style si naturel, « qu'on peut facilement le traduire mot à mot dans les langues « modernes; il met dans tout l'ensemble un ordre parfait, qui « éclaircit les questions les unes par les autres, y compris le « supplément, qui a été extrait de ses *Commentaires sur le* « *IVe livre des Sentences.* »

La Somme de saint Thomas renferme, en six cent douze *Questions*, et en quatre mille *Articles*, la solution de plus de dix mille difficultés. Et cependant, dans ce long cours de discussions et d'enseignements, la méthode, aussi bien que le style, y demeure invariable. C'est toujours la même clarté, la même netteté, la même précision et la même force. *Ce bon Homère* de la science *ne sommeille pas une seule fois.* Cet astre du monde intellectuel ne pâlit jamais. Cet athlète vigoureux de Dieu n'éprouve jamais la faiblesse, les défaillances de l'esprit de l'homme. Jamais théologien ne s'est élevé plus haut, mais aussi jamais philosophe n'a été plus constamment dans le vrai, n'a été ni plus grand, ni plus lumineux, ni plus inébranlable. En sorte qu'on ne sait lequel des deux admirer le plus dans l'auteur de ce livre prodigieux, du théologien, éclairé des plus éclatantes splendeurs de la foi, ou bien du philosophe, cuirassé de l'armure la plus solide du raisonnement.

En parlant, par exemple, de la création de la première femme, il dit : « Dieu ne l'a pas tirée de la tête de l'homme, « afin qu'elle ne s'imaginât pas être supérieure à l'homme; « Dieu ne l'a pas formée de ses pieds, afin que l'homme ne se « crût pas autorisé à la mépriser et à la traiter en esclave; « Dieu l'a formée d'une côte enlevée du sein de l'homme, pour « faire comprendre à l'homme que la femme est sa compagne et « qu'elle lui est égale par les droits autant que par la nature. »

Puis le grand Docteur ajoute ceci : « La quatrième raison de « cette création singulière est sacramentelle ou mystérieuse ; et « c'est parce que, dans la première Ève, sortant du sein du « premier Adam endormi au pied d'un arbre, Dieu a voulu, « comme nous l'a révélé saint Paul, figurer, dès l'origine du « monde, le grand et ineffable mystère de la seconde Ève, l'É- « glise, qui devait sortir un jour du sein du second Adam, Jé- « sus-Christ, mort sur la croix. »

On le voit donc, pour une raison puisée dans la révélation divine, saint Thomas a fondé sur trois raisons philosophiques, tirées de l'ordre naturel et humain, l'explication du mystère de la création de la femme.

C'est de la même manière qu'il a traité tous les mystères, tous les dogmes, toutes les lois, tous les rites augustes du christianisme. Tout en les établissant sous l'autorité inébranlable de la parole de Dieu, *transmise* ou *écrite*, et telle qu'elle a été toujours entendue et expliquée par l'infaillible organe de l'Église, saint Thomas les environne de toutes les démonstrations purement rationnelles, de tous les arguments d'analogie et de convenance qu'il a, *lui seul* et lui le *premier*, su découvrir dans les profondeurs de la nature divine et de la nature humaine, à savoir dans l'ordre philosophique. Dans les écrits de saint Thomas, le théologien indique au philosophe la vérité révélée, et le philosophe met à la disposition du théologien toutes les lumières qu'il est possible d'emprunter à la raison naturelle.

Aucun des Pères, aucun des théologiens n'a mieux que saint Thomas prouvé la vérité du dogme de la création du monde du néant. Dans ses mains, ce premier dogme, le dogme fondamental de toute science et de toute religion, est une vérité mathématique, est une vérité élevée au dernier degré de l'évidence, à laquelle la raison ne saurait refuser son consentement sans se renier elle-même. Eh bien! c'est par cinq invincibles arguments philosophiques, fondés sur la nature de l'Absolu, de l'Infini, du Fini, de l'Être par soi et de l'Être par un autre, et de l'Ordre, qu'il a obtenu cet immense résultat (1).

---

(1) Nous avons développé ces arguments dans notre quinzième conférence *sur la Création* ; tome IIe *De la raison catholique*.

Aux dogmes, comme celui de l'auguste Trinité et de l'Incarnation dont il est impossible de donner des preuves philosophiques *directes, à priori,* et *ab intrinseco*, il a fourni des preuves philosophiques *indirectes, à posteriori, ab extrinseco*, mais tellement claires, solides, péremptoires ; il en a si bien démontré les bases, les motifs, les analogies, les convenances, la nécessité ou l'opportunité et leur conformité parfaite avec la raison, que même la raison du philosophe, et bien plus la raison du chrétien, loin d'éprouver de la gêne, de se croire humiliée, se trouve honorée, heureuse de les admettre.

C'est encore par des raisons philosophiques que, tout en expliquant les mystères, il a démontré la *rationabilité,* la convenance, la dignité de l'histoire de la création, telle qu'on la trouve dans les livres saints ; de tous les rites, de toutes les cérémonies religieuses, de toute la loi de Moïse, et de tous les sacrements chrétiens, particulièrement de l'auguste sacrement de l'Eucharistie, qu'il a vengé d'avance d'une manière triomphante, contre toutes les objections purement philosophiques, tirées des propriétés de la substance et des accidents, de l'idée du tout et des parties, de la nature des corps, de leur dimension, de leur figure et de l'espace qu'ils occupent (1), objections par lesquelles, plus tard, les hérétiques philosophes et les philosophes hérétiques auraient essayé d'ébranler la vérité de ce prodige ineffable de la puissance et de l'amour de Dieu pour l'homme (2).

---

(1) Voyez le parti que nous avons tiré de ces démonstrations du docteur Angélique, pour réfuter toutes les difficultés et tous les sophismes de nos philosophes incrédules contre l'auguste mystère de l'Autel, à la XIXe conférence, t. III *De la raison catholique.*

(2) Voyez, en particulier, à l'*Office* et à la *Messe du très-saint Sacrement*, que saint Thomas composa par ordre du souverain pontife Urbain IV. Rien n'est plus délicieux, mais rien non plus n'est plus solide que ce travail. Jamais dogme catholique n'a été chanté dans un style plus gracieux et plus sublime, ni exposé avec plus de précision et de clarté. Toute la théologie et toute la philosophie du mystère y sont rehaussées par tous les charmes de la poésie. Tous les hymnes, les responsoires, les antiennes, l'oraison et en particulier les leçons du deuxième nocturne et la prose *Lauda Sion*, sont de vrais traits de génie dont chaque mot révèle en même temps, dans leur auteur, le grand poëte, le grand théologien et surtout le grand philosophe de l'Eucharistie. Aussi saint

En un mot, dans ses deux *Sommes*, à l'aide de son regard d'AIGLE DE LA SCIENCE, il a vu, il a prévenu toutes les difficultés que, dans la suite des temps, la raison aurait pu opposer à tous et à chacun des mystères, des dogmes et des lois de la religion chrétienne, sur le terrain de la philosophie ; et à l'aide de sa lumière et de sa force d'ANGE DES INTELLIGENCES TERRESTRES, il en a d'avance fait justice, il les a pulvérisées, anéanties. En sorte que, comme nous l'avons fait nous-même dans nos *Conférences sur la raison catholique et la raison philosophique*, rien qu'avec ces deux livres immortels, écrits il y a six cents ans, on peut réfuter toutes les erreurs de la philosophie incrédule de nos jours. C'est là un vaste arsenal d'armes bien trempées et toutes prêtes, où tous les docteurs catholiques, tous les défenseurs du catholicisme qui se sont succédé dans les six derniers siècles jusqu'à notre âge, sont allés et vont toujours s'armer pour combattre les faux philosophes et assurer le triomphe de la vraie religion (1).

Ainsi donc, tandis que la gloire des Docteurs qui avaient précédé saint Thomas est d'avoir prouvé que le christianisme est *croyable*, la gloire du Docteur Angélique est de l'avoir par surcroît rendu évidemment *raisonnable*. Comme la spécialité de saint Augustin est d'être le philosophe théologien, la spécialité de saint Thomas est d'être le théologien philosophe du christianisme. Nous l'avons dit au commencement de cet écrit, et nous le répétons ici : Saint Paul a précisé le dogme, saint Augustin l'a développé ; c'est saint Thomas qui l'a rigoureusement démontré, *autant* qu'il est démontrable. Divinement ins-

---

Bonaventure, que le même pontife avait aussi chargé du même travail, en entendant saint Thomas lire au pape son chef-d'œuvre, se mit à déchirer tout ce qu'il avait écrit sur le même sujet, en s'écriant : « Saint Père, tenez-vous-en à ce que vous venez d'entendre. C'est sublime ! c'est parfait ! Frère Thomas a vraiment écrit sous la dictée du Saint-Esprit. Un ange n'aurait su mieux parler de ce grand mystère. »

(1) C'est aux études longues et profondes (pendant quatorze ans) que les Dominicains font sur saint Thomas, que leur ordre doit d'avoir été et d'être toujours l'ordre le plus orthodoxe, le dépositaire fidèle de la *science* catholique, l'un des plus forts remparts et des postes avancés les plus importants de la citadelle de l'Église.

piré, saint Paul a donné la révélation, saint Augustin la théologie, mais c'est saint Thomas qui a donné la philosophie de la religion chrétienne : et si saint Paul a été l'apôtre par excellence, saint Augustin le théologien par excellence, saint Thomas est le philosophe par excellence de cette religion. En sorte que c'est particulièrement à sa philosophie que la théologie de saint Thomas doit son caractère particulier, sa gloire spéciale, son immense éclat et sa solidité. Comment ose-t-on dire que l'*autorité de saint Thomas est bien moindre comme philosophe?*

Saint Jérôme a dit de saint Augustin : « Tous les catholiques « l'aiment, et, ce qui est encore plus glorieux pour lui, tous les « hérétiques le détestent. » Saint Thomas a partagé cette dernière gloire du Docteur africain. « Otez Thomas, et je détruirai « l'Église : *Tolle Thomam et Ecclesiam dissipabo,* » disait un grand hérésiarque du seizième siècle. Ce blasphème, nous le reconnaissons, est aussi absurde qu'il est impie. Car l'Église n'est pas fondée sur saint Thomas, mais SUR SAINT PIERRE (Matth., XVII), et saint Thomas n'aurait pas existé, que l'Église n'en serait pas moins solide. Mais on ne peut s'empêcher de voir, dans ce vœu infernal, l'importance que l'hérésie elle-même attache à saint Thomas, et combien est grand à ses yeux le poids de l'*autorité* de ce Docteur. De bonne foi, est-ce comme philosophe théologien, ou plutôt comme théologien philosophe, que saint Thomas est si redoutable à l'hérésie? La théologie de saint Thomas n'est pas une théologie à lui, une théologie nouvelle; c'est la théologie de l'Église, c'est la théologie qu'avant lui avaient professée, développée, défendue tous les Pères de l'Église, et c'est pour cela que la théologie thomistique est éminemment catholique. Ce que cette théologie a donc de nouveau, dans saint Thomas, et de propre à saint Thomas, ce sont les démonstrations rationnelles dont il l'a enrichie, c'est la méthode mathématique dont il l'a fortifiée, ce sont les formes philosophiques dont il l'a revêtue, et devant lesquelles il n'y a pas de sophisme qui puisse tenir, il n'y a pas d'erreur qui ne disparaisse comme les nuages se dissipent devant le soleil (1). Voilà

---

(1) La dernière des quatre fameuses propositions de l'Index, dont le semi-ra-

surtout ce que l'hérésie et l'incrédulité redoutent tant dans saint Thomas, et ce qui les désespère et les met en fureur. Et la conspiration de tous les hérétiques et de tous les incrédules contre la *scolastique* de saint Thomas, conspiration qui, depuis la naissance du protestantisme jusqu'à nos jours, n'a jamais cessé d'être en permanence, et dans laquelle vient si imprudemment de tremper le rationalisme soi-disant catholique ; cette conspiration, disons-nous, est dirigée moins contre la théologie que contre la philosophie de saint Thomas. Voilà donc le semi-rationalisme recevant un démenti formel de la part de tous les ennemis du catholicisme eux-mêmes, au sujet de son affirmation si tranchante : *Que l'autorité de saint Thomas philosophe n'est pas aussi grande que l'autorité de saint Thomas théologien.*

---

tionalisme a dernièrement fait tant de bruit, est ainsi conçue : « LA MÉTHODE « dont se sont servis SAINT THOMAS et saint Bonaventure et LES AUTRES SCOLAS- « TIQUES ne conduit point au rationalisme, et n'a point été cause que, dans les « écoles contemporaines, la philosophie soit tombée dans le rationalisme et le « panthéisme. En conséquence, il n'est pas permis de faire un crime A CES DOC- « TEURS et A CES MAÎTRES de s'être servis DE CETTE MÉTHODE, surtout en pré- « sence de L'APPROBATION ou au moins du silence de l'Église. » Or ce blâme formel, de la part de la congrégation de l'Index, de l'imprudence ou de l'oubli avec lesquels un auteur traditionaliste a critiqué, quoique avec beaucoup plus de réserve que ne le fait le semi-rationalisme à chaque instant et dans tous ses écrits, la *méthode scolastique* de saint Thomas, n'en est-il pas une nouvelle APPROBATION, ajoutée à l'APPROBATION ancienne et constante que l'ÉGLISE a donnée à cette *méthode ?* N'est-il pas une nouvelle consécration de saint Thomas au point de vue philosophique ?

DEUXIÈME CHAPITRE.

APPROBATIONS, GRANDEURS ET GLOIRES DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS.

§ 19. *La partie philosophique de la* SOMME *de saint Thomas a été déclarée elle-même* PRODIGIEUSE *par le souverain Pontife. — Saint Thomas salué comme* MAITRE PAR EXCELLENCE, *non-seulement comme théologien, mais aussi comme philosophe ; magnifiques témoignages que lui a donnés l'ancienne Sorbonne, à ce double titre. — Imposantes approbations que la doctrine entière de saint Thomas a reçues, de la part des Papes et des Conciles. — Nul docteur n'a joui, dans le monde savant, d'une réputation plus constante et plus universelle que saint Thomas. — Injustice du semi-rationalisme d'en avoir fait un philosophe pitoyable.*

LORSQU'IL s'agit de la canonisation de saint Thomas, l'an 1323, quelqu'un opposa au pape Jean XXII : *Que la vie de saint Thomas n'avait pas été illustrée par des miracles.* « Vous vous trompez, « repartit aussitôt le souverain pontife. Frère Thomas a opéré au- « tant de prodiges qu'il a écrit d'articles dans sa Somme. Il y a « là assez de miracles pour le canoniser (1). »

Or, des trois mille articles contenus dans cet ouvrage célèbre, à peine un quart est purement et simplement dogmatique; les deux autres mille sont presque purement et simplement philosophiques et renferment l'ONTOLOGIE, la THÉOLOGIE qu'on appelle *naturelle*, la COSMOLOGIE, la PSYCHOLOGIE et la MORALE : et, quoique greffés admirablement sur le dogme chrétien, ces différentes branches de la philosophie n'y sont pas moins traitées d'une manière philosophique, et n'en forment pas moins, nous le répétons, un cours complet de philosophie, marchant à côté de la théologie, lui servant d'appui, d'éclaircissement et bien souvent encore d'appui. En se prononçant, non comme docteur particulier, mais comme docteur universel de l'Église, dans une affaire telle que la canonisation d'un saint, qui tient

(1) *Tot fecit miracula, quot scripsit articulos.* Ces mots de Jean XXII sont rapportés par Gerson (*Vie de saint Thomas*).

de si près à la pureté du culte, où aucun catholique ne saurait contester au pape l'inspiration divine, et en déclarant que tous, sans distinction, les articles de la *Somme* de saint Thomas sont autant de miracles, le souverain pontife a donc déclaré que sa philosophie est aussi miraculeuse que sa théologie. Comment donc saint Thomas *ne serait-il pas aussi grand philosophe que grand théologien?*

Enfin, en paraissant sur la scène du monde scientifique, au grand théâtre de l'Université de Paris, la Maîtresse alors de l'univers, saint Thomas y trouva LE MAITRE DES SENTENCES, Pierre Lombard, en possession du titre de MAITRE *de la théologie*, et Aristote en possession du titre de PHILOSOPHE, OU DE MAITRE DE LA PHILOSOPHIE. Mais, dès l'instant où parurent aux yeux étonnés du monde savant les merveilleux *commentaires* de saint Thomas sur *le maître des sentences* et sur Aristote et les deux *Sommes*, l'admiration universelle de tout ce que le monde possédait de grand, en fait de savoir, enleva d'enthousiasme à Pierre Lombard et à Aristote leurs titres de *Maître* et les réunit tous les deux sur la personne de l'humble fils de saint Dominique. Dès cet instant, c'est saint Thomas qui, en philosophie aussi bien qu'en théologie, fut le MAITRE par excellence, l'oracle de tous les savants, de toutes les écoles, de toutes les académies, de toutes les universités, de toutes les communautés religieuses (1).

---

(1) Tous les ordres religieux, en particulier, qui ont été fondés au seizième siècle, et dans les siècles suivants, les Ordres des Théatins, des Somasques, des Barnabites, des Jésuites, des Crucifères, des Scholopiens, des Philippins, de Saint-Vincent de Paul et de Saint-Liguori, sont obligés, en vertu de leurs constitutions, de suivre la doctrine et la méthode de saint Thomas. Les Franciscains eux-mêmes, fideles à la tradition de la haute estime que leur *Docteur séraphique* eut pour la doctrine de saint Thomas, tout en ayant des doctrines particulières à eux, sur certains points, n'en suivent pas moins saint Thomas sur tout le reste; et l'entente vraiment cordiale qui s'était établie, dès leur naissance, entre les deux grands ordres de Saint-Dominique et de Saint-François, n'a jamais été altérée, au grand avantage et à la grande édification de l'Église.

Les trois plus grands théologiens des temps modernes, Bellarmin, Suarez et le bienheureux cardinal Tommasi, de l'Ordre des Théatins; ces trois Docteurs, appelés, chacun d'eux, avec tant de raison, le marteau des hérétiques, ne sont devenus ce qu'ils ont été que parce qu'ils se sont nourris de saint Thomas et se

Nous n'exagérons rien en nous exprimant ainsi ; nous ne sommes que l'écho des voix les plus imposantes et les plus autorisées, en fait de science. C'est, d'abord, l'ancienne Université de Paris, la corporation la plus savante qui ait jamais existé au monde.

Dans sa lutte contre l'établissement des religieux mendiants, la Sorbonne avait toujours rencontré frère Thomas parmi ses plus redoutables adversaires. Cependant, à peine en apprit-elle la mort prématurée, arrivée à Fossa-Nova, dans la Campagne de Rome, qu'elle s'empressa de rendre un éclatant hommage au génie de l'humble religieux, dans la lettre suivante que le recteur de cette université célèbre, au nom de tous les maîtres, adressa au chapitre général de l'ordre de Saint-Dominique, réuni alors à Lyon : « Consternés de la *perte immense* que l'Église vient de « faire et qui jette l'*école de Paris* dans la plus cruelle affliction, « nous avons voulu unir en ce jour nos gémissements et nos « trop justes pleurs. Qui nous donnera la voix et les lamentations « de Jérémie pour peindre la stupeur incroyable qui a d'abord « saisi tous les esprits et la douleur qui a pénétré au plus pro- « fond de nos cœurs ? A peine pouvons-nous parler du coup « qui nous frappe ; l'attachement et l'amour comprimeraient « nos paroles, si notre douloureuse angoisse ne nous pressait de « dire que, d'après la renommée publique et des relations trop « certaines, LE VÉNÉRABLE DOCTEUR frère Thomas d'Aquin « a été rappelé de cette terre. Comment pénétrer par quelle « vue secrète la divine Providence a permis que cette ÉTOILE « DU MATIN *qui jetait un si grand éclat dans le monde* ou, « pour mieux dire, que ce SOLEIL LUMINEUX *qui présidait* « *au jour* ait si tôt retiré ses rayons ? Il serait déraisonnable de « penser que sa splendeur s'est éteinte ou qu'elle a souffert une « éclipse alors qu'elle a cessé d'*éclairer l'Église*. Nous n'ignorons « pas que le Créateur n'avait donné *au monde* ce grand docteur, « *par un effet particulier de sa bonté,* que pour un temps ; et ce- « pendant, s'il est permis de s'appuyer sur l'autorité des anciens

---

sont assimilé sa doctrine. On sait que Suarez, en particulier, que le Saint Siége a décoré du titre de *Doctor Eximius*, n'a fait que commenter la Somme de saint Thomas, sans excepter, bien entendu la *partie philosophique*.

« philosophes, la Sagesse divine semblait l'avoir placé ici-bas « *pour expliquer les prodiges les plus obscurs de la nature.* » (Jourdain, *Philosophie de saint Thomas*, tome II, page 7.) L'honorable auteur à qui nous avons emprunté ce précieux document a dit (*ibid.*, page 6) qu'il ne l'a reproduit que comme preuve de l'*immense autorité que saint Thomas avait acquise comme philosophe et comme théologien.* C'est, du reste, la pensée dominante dans cette pièce ; et, ce qui est plus remarquable encore : pour l'ancienne Sorbonne, Dieu aurait placé saint Thomas ici-bas, *pour expliquer les prodiges les plus obscurs de la nature ;* c'est-à-dire que le docteur d'Aquin était le prince de tous les docteurs, spécialement comme interprète des lois et des phénomènes de l'*ordre naturel*, en un mot, comme philosophe. Mais, d'après la manière si leste dont certain membre de la moderne Sorbonne a parlé de saint Thomas, philosophe, et qui contraste singulièrement avec le langage si respectueux et si enthousiaste de l'ancienne Sorbonne touchant ce grand homme, on dirait que notre siècle, si perspicace, comme on le sait, aurait découvert, dans ce *Soleil lumineux*, des défaillances, des taches que les siècles passés, si abrutis, comme on le sait encore, n'y avaient pas aperçues.

Mais l'ancienne Université de Paris ne s'en tint pas là, en fait de témoignages au sublime savoir et à la grandeur scientifique de saint Thomas. Quelques jours après avoir écrit la lettre qu'on vient de lire, cette illustre corporation s'étant réunie aux chanoines de l'Église parisienne, sous la présidence de l'évêque de cette ville, son doyen, et de l'évêque de Vienne, afin de se prononcer d'une manière éclatante et officielle sur la doctrine de saint Thomas (1), déclara à l'unanimité : « Que saint Thomas

(1) « Has inter, Parisiensis (Academia), cum panegyrin aliquando celebrasset, « suumque episcopum Decanum, cunctosque Ecclesiæ Parisiensis canonicos, « cum Viennensi episcopo, ad proferendam de sancti Thomæ doctrina senten- « tiam, convocasset, eum SPLENDIDUM CLARUMQUE ECCLESIÆ LUMEN appellavit ; « DOCTOREM, FONTEM, CLARISSIMUM ILLIUS UNIVERSITATIS SPECULUM, insigne cande- « labrum, accensamque facem, cujus luce collustrentur omnes, quotquot per « sacræ theologiæ semitas incedunt ; vitæ, famæ, scientiæque ejus jubar cla- « rissime intueantur ; SPLENDIDISSIMAM STELLAM, DOCTOREM PRORSUS INCLITUM,

doit être appelé LA PLUS PURE ET LA PLUS SPLENDIDE LUMIÈRE DE L'ÉGLISE, LE DOCTEUR PAR EXCELLENCE, LA FONTAINE LA PLUS CLAIRE, LE MIROIR SANS TACHE DE LA SORBONNE ELLE-MÊME; LE MYSTÉRIEUX CANDÉLABRE, LE GRAND FLAMBEAU ALLUMÉ DANS LE MONDE, afin que ceux qui marchent dans les voies de la théologie puissent être éclairés de ses rayons, et regarder sans peine au soleil de sa science, de sa vie et de sa renommée; l'ASTRE LE PLUS SPLENDIDE, et LE SEUL MAITRE qui n'a jamais ni dit ni écrit la moindre chose CONTRAIRE A LA FOI ET AUX BONNES MŒURS. »

Le pape Innocent VI, dans son panégyrique de saint Thomas, a dit : « La doctrine de ce docteur est DE TOUTES LES « DOCTRINES (la doctrine des livres saints exceptée), celle « qui a le plus d'exactitude dans les mots, le plus de méthode « d'élocution, LE PLUS DE VÉRITÉ DANS LES SENTENCES, et telle « est sa nature, que QUICONQUE L'A SUIVIE N'EST JAMAIS SORTI « DES SENTIERS DU VRAI, ET QUICONQUE L'A COMBATTUE A TOU- « JOURS ÉTÉ SUSPECT (1). » Que nos téméraires critiques de saint Thomas n'oublient pas ces derniers mots du grand pontife.

Urbain V ordonne « qu'on doit s'attacher et demeurer fidèle « à la doctrine de saint Thomas, parce qu'elle est une doctrine « VRAIE ET CATHOLIQUE (2). »

Jean XXII, ce même pontife qui a vu *autant de miracles que d'articles dans la Somme de saint Thomas*, a dit encore : « Nous « ne doutons nullement que saint Thomas ne soit glorieux dans « le ciel, puisque sa vie a été très-sainte, et que LUI SEUL A PLUS « ÉCLAIRÉ L'ÉGLISE QUE TOUS LES AUTRES DOCTEURS ENSEM- « BLE. On profite plus dans une année d'étude de ses livres *qu'en*

« qui neque scripserit, neque dixerit, aliquid unquam quod, aut fidei aut bonis « moribus sit adversum (RIBADENEIRA S. J. *Flos. Sanctorum; Vit. s. Thom.*). »

(1) « Papa Innocentius VI, in quadam ejus panegyri, ait : « Hujus sapientiam « Doctoris, MAGIS QUAM ALIAS (Canonica excepta) habere proprietatem verborum, « dicendi methodum, VERITATEM SENTENTIARUM, eumque modum, ut *quicumque « sit hunc secutus, nunquam semitam veritatis exorbitarit, quicumque « oppugnaverit* SEMPER SUSPECTUS FUERIT (IDEM, *ibid.*). »

(2) « Urbanus V jubet *amplectendam sequendamque s. Thomæ doctrinam* « TAMQUAM VERAM ET CATHOLICAM (ID., *ibid.*). »

« *étudiant tous les autres docteurs,* pendant toute la vie (1). »

Dans la bulle par laquelle saint Pie V a placé saint Thomas au premier rang des Docteurs de l'Église, à côté de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Ambroise et de saint Grégoire, et a ordonné que sa fête fût célébrée avec la liturgie *des Docteurs,* ce pape a prononcé ces remarquables paroles : « C'est parce « que le saint Docteur (Thomas), lui aussi, A ÉCLAIRÉ L'ÉGLISE, « a détruit UNE INFINITÉ D'HÉRÉSIES, et que, depuis qu'il a com- « mencé à être honoré du culte des Saints, il a, *par la force de « sa doctrine,* terrassé les hérétiques de tous les âges posté- « rieurs (2). »

Mais comme l'autorité des souverains pontifes n'est pas infaillible pour nos adversaires, nous leur opposerons celle des conciles généraux, la seule qu'ils admettent.

C'est évidemment en s'appuyant sur la doctrine philosophique de saint Thomas *sur l'âme,* que le concile œcuménique de Vienne, en France, « a dit anathème contre quiconque aurait osé « nier que l'âme intellective est la forme substantielle du corps « humain (3). »

Le concile de Florence, présidé par Eugène IV, pour la réunion des Grecs, et le concile de Trente, dans LEURS CANONS ET LEURS DÉCRETS n'ont fait QUE SUIVRE EXACTEMENT LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS (4).

Il ne faut pas oublier ici que le célèbre cardinal Bessarion, l'un des Pères de ce Concile de Florence, et la plus grande gloire de l'Église grecque de ces derniers temps, à cause de ses

---

(1) « Quia ipse *plus illuminavit Ecclesiam* QUAM OMNES ALII DOCTORES; in « cujus libris plus proficit homo, uno anno, *quam in aliorum doctrina* toto « tempore vitæ suæ (TOURNON, *in vit.*). »

(2) Pius V ait : « Sanctum hunc Doctorem Ecclesiam illuminasse, infinitas « hæreses destruxisse, et, postquam in sanctorum numerum censeri cæpit, « ævi quoque posterioris hæreticos suæ vi doctrinæ convicisse (*Bulla s. Pii* V, « *apud* RIBADEN.). »

(3) « Si quis animam intellectivam esse formam substantialem corporis hu- « mani negare præsumpserit, anathema sit (LABBE, t. IX, *Concil.*). »

(4) « Quod ipsum Concilii Florentini, cui præsedit Eugenius IV, et ultima « œcumenici Tridentini auctoritate confirmatur; hæc enim s. Thomæ doctrinam, « suis in canonibus atque decretis accurate secuti sunt (RIBADEN.). »

vastes connaissances et de son éminente piété, appela alors « saint Thomas LE PLUS SAINT DE TOUS LES SAVANTS, ET « LE PLUS SAVANT DE TOUS LES SAINTS, » et que le cardinal Tolède, non moins célèbre, aux mêmes titres, ne s'inspira que des sentiments du concile de Trente pour dire : « Sans vouloir of- « fenser les autres (Pères et Docteurs de l'Église), j'affirme que « SAINT THOMAS TOUT SEUL ME TIENT LIEU DE TOUS (1). » Car on sait qu'à ce grand concile, la plus auguste, la plus sainte et la plus docte assemblée qu'ait jamais vue réunie la terre, on était convenu d'avance que toutes les difficultés qui auraient surgi à l'occasion de la discussion des dogmes, attaqués par les nouveaux hérétiques, devaient être résolues d'après les principes et les doctrines de saint Thomas; et que par conséquent sa *Somme* eut l'honneur unique, qu'aucun autre ouvrage des Pères n'avait jamais obtenu, d'être placée vis-à-vis du livre des Évangiles, comme étant l'écho le plus fidèle, le commentaire le plus sûr des doctrines de l'Évangile (2).

Mais, qu'on le remarque bien : Dans ces éloges, tels qu'aucun savant n'en a jamais reçu de pareils, tous ces grands et augustes personnages, tous ces pontifes et ces conciles n'ont jamais séparé *dans saint Thomas le philosophe du théologien ;* ils ont, en quelque sorte, canonisé dans son ensemble, toute sa doctrine, sa philosophie aussi bien que sa théologie.

En effet, depuis six siècles, la philosophie de ce sublime Docteur a été, autant que sa théologie, considérée dans l'Église comme la pierre de touche du Vrai dans ces deux sciences. Avec saint Thomas on a eu toujours raison; en opposition avec saint Thomas on a eu toujours tort. Le vrai philosophe, aussi bien que le vrai théologien, n'a été que celui qui a marché fidèlement sur les traces de saint Thomas; celui qui s'en est éloigné n'a été regardé que comme un faux philosophe ou un faux théologien, ou, du moins, comme un philosophe ou un théologien SUSPECT. Nul savant au monde n'a donc jamais joui, comme philosophe et

(1) « Pace aliorum dixerim : Unus divus Thomas est mihi instar omnium « (TOURNON, *in Vit.*). »

(2) PALLAVICINI, *Histoire du concile de Trente.*

comme théologien, d'une autorité plus grande, plus universelle, plus constante, plus incontestable et plus incontestée... Nous nous trompons, car il vient de se trouver un prêtre assez intrépide pour oser s'inscrire en faux contre le témoignage unanime en faveur de saint Thomas, de tout ce que, depuis six cents ans, il y a eu au monde et dans l'Église de plus grand, de plus imposant, de plus autorisé, de plus vénérable et de plus vénéré, et pour faire entendre son ricanement isolé au milieu de ce mélodieux concert des siècles, en s'écriant : Le plus grand de tous les théologiens, saint Thomas, n'est qu'un pauvre petit philosophe, car, « *comme philosophe, son autorité est bien moindre* « *que comme théologien.* »

Oui, pour ce prêtre, saint Thomas n'est *qu'un pauvre petit philosophe;* car on vient de l'entendre, ce prêtre, affirmant QU'EN PHILOSOPHIE, *tour à tour disciple d'Aristote et de saint Augustin, saint Thomas veut* (donc, il n'y a point réussi !) *concilier leur doctrine; et qu'il est évident que le système d'Aristote,* MÊME AMENDÉ PAR SAINT THOMAS, *ne mérite pas une foi aveugle : et ici nous sommes libres de nos critiques et de notre choix. Je ne crois donc pas manquer de respect à ce grand esprit, en discutant sa théorie sur la connaissance.* Or, affirmer cela d'un philosophe, c'est l'amoindrir, c'est le rapetisser, c'est le faire descendre au dernier rang, c'est l'humilier. Nous avouons que jusqu'ici nous n'avions jamais rencontré nulle part, *dans les écrits des hérétiques et des incrédules,* rien de plus audacieux contre saint Thomas. Heureusement qu'il n'y a pas un seul mot de fondé dans cette critique.

§ 19. *On fait justice de la prétention du semi-rationalisme de se croire libre d'attaquer la théorie de la Connaissance de saint Thomas, sous le prétexte qu'elle n'appartient qu'à Aristote. — Variété et richesse du savoir de saint Thomas. — A l'âge de vingt-cinq ans, il a été réputé le plus grand homme du monde savant; touchante lutte d'humilité entre lui et saint Bonaventure, sur la question de savoir qui des deux devait occuper la chaire d'Albert le Grand. — Résumé de la vie et des travaux de saint Thomas.—Preuves qu'il a reçu sa science d'en haut; témoignage de Fleury. — Où le docteur Angélique a puisé son argument péremptoire contre les manichéens et la solution des difficultés philosophiques qu'on peut faire contre l'Eucharistie. — Le* BENE SCRIPSISTI DE ME, THOMA; *la*

science de saint Thomas, confirmée par des prodiges. Le semi-rationalisme se montre bien difficile, en refusant d'admettre une science semblable, sans la discuter.

Mais avant de prouver la fausseté historique de cette assertion tranchante de l'école semi-rationaliste : Qu'en *philosophie saint Thomas n'a été tour à tour que le disciple de saint Augustin et d'Aristote,* nous devons faire justice de la prétention de cette école de se *croire libre de rejeter le système de saint Thomas*, sous le prétexte que ce n'est que *le système d'Aristote, amendé par lui,* et de *pouvoir*, elle, *discuter la théorie de la connaissance de saint Thomas, sans manquer de respect à ce grand esprit.*

D'abord, l'opinion générale et constante de tous les historiens de saint Thomas est qu'il n'a pas acquis par des études longues et laborieuses, mais qu'il a reçu d'en haut son immense savoir. Et en voici les preuves ; elles sont sans réplique.

Saint Thomas savait par cœur : 1° *toute* l'Écriture sainte et ses plus célèbres interprètes ; 2° *tous* les Pères de l'Église, grecs et latins ; 3° *tous* les écrivains ecclésiastiques qui l'avaient précédé ; 4° *tous* les philosophes païens et chrétiens et leurs commentateurs, ce qui représente, au moins, la bagatelle de quatre à cinq cents immenses volumes in-folio. En effet, il n'écrivait pas, il *dictait* en même temps, sur les sujets les plus disparates et les plus difficiles, à trois ou quatre secrétaires que sa communauté religieuse lui fournissait, et qui le suivaient partout pour recevoir et fixer sur le papier toutes ses pensées (1). Pendant qu'il dictait, on ne le vit jamais lire un seul livre, consulter un seul auteur, entrer dans une seule bibliothèque. Il avait donc sa bibliothèque en lui et avec lui ; il était une bibliothèque ambulante. C'est ainsi qu'il a composé ses commentaires sur le *Maître des sentences*, ses deux Sommes et sa CHAINE vraiment D'OR (*Catena aurea*) *sur les quatre évangiles,* qui n'est qu'un choix des plus belles pensées des Pères et des commentateurs grecs et latins sur chaque mot des évangélistes, *enchaînées* avec un art merveilleux (2). Or, comment aurait-il *dicté* de tels ouvrages

---

(1) « Erant ei subinde tres, subinde quatuor amanuenses, quibus ille, de ma-« teriis difficillimis æque ac diversissimis dictabat (RIBADEN.). »

(2) C'est aussi de mémoire, et gisant sur son lit de douleur, qu'aux instances

où un nombre infini d'auteurs, sur toutes les branches du savoir, sont cités par lui, avec une rare fidélité, si, pendant sa dictée, il ne les eût eus tous présents, dans le plus bel ordre et avec la plus grande clarté, à sa mémoire, comme des livres, ouverts sous ses yeux?

Saint Thomas n'a vécu que quarante-neuf ans; mais, à l'âge de vingt-cinq ans, il avait déjà amassé dans son esprit ces immenses et précieux trésors de toutes les sciences. Car, à cet âge, il avait déjà donné ses merveilleux *commentaires sur tous les ouvrages d'Aristote*, excepté ses livres sur la *poésie*, sur la *rhétorique* et sur l'*histoire des animaux.* A cet âge, il avait déjà la réputation d'être le plus grand philosophe et le plus grand théologien de la Sorbonne, qui, cependant, comptait dans son sein les plus grands philosophes et les plus grands théologiens de l'univers. Ce fut au point que la chaire de théologie de cette université célèbre étant devenue vacante par la promotion d'Albert le Grand, son titulaire, à l'évêché de Mayence, saint Bonaventure, à qui ce professorat échéait par droit d'ancienneté et par supériorité de savoir, y renonça volontairement en présence de toute la Faculté, en faveur de l'humble frère Thomas, en affirmant qu'en son âme et conscience, il n'y avait que ce « jeune « homme de vingt-cinq ans qui pouvait dignement remplacer « un *Albert le Grand.* »

Et qu'elle fut agréable aux yeux de Dieu, et belle et touchante aux yeux des hommes, la lutte d'humilité qui s'engagea alors entre les deux plus grands génies du monde chrétien : le docteur Séraphique et le docteur Angélique. Ah! les Saints ne connaissent pas les symptômes de l'intérêt personnel et de la vanité; et le génie devine et honore le génie. « Écoute, mon petit ami, disait saint Bonaventure à saint Thomas, pour calmer les inquiétudes de son humilité alarmée, écoute : à ton âge, tu en sais plus que moi. Ce n'est pas à moi mais à toi que Dieu a accordé le privilége de pénétrer d'un pas assuré dans toutes les

---

des religieux de Fossa-Nova, où le surprit sa dernière maladie, il dicta son interprétation du *Cantique des cantiques* que la mort l'empêcha d'achever (*in Vita*).

profondeurs de la science sacrée, et de l'exposer dans tout l'éclat de sa vérité et de sa beauté, pour la gloire de la Religion et l'avantage de l'Église. Par là, c'est Dieu lui-même qui t'a choisi pour occuper la première place; j'occuperai la seconde; je siégerai après toi : *et ego ero tibi secundus;* et tout sera dans l'ordre, et tout sera conforme aux desseins et à la volonté de Dieu. » Ce fut en vain, et ce ne fut qu'à la suite d'une vision céleste et du précepte formel, qu'en vertu de la sainte obéissance, lui en firent ses supérieurs, que le plus savant des hommes consentit à revêtir les insignes des savants, à passer par les grades académiques qui lui furent conférés *sans examen*, et à occuper une chaire du haut de laquelle il devait répandre une si grande lumière dans le monde (1).

A quinze ans, il avait fini son cours de philosophie à Cologne; mais après il passa deux ans enfermé dans une tour, ses parents ayant voulu, par ce moyen barbare, l'empêcher de se faire dominicain. Les deux années suivantes, où il dut subir les examens les plus sévères de sa vocation, par ordre du pape, faire son noviciat et voyager d'Aquin à Naples, de Naples à Rome, de Rome à Paris, ces deux années aussi furent perdues pour ses études. Quand et comment donc, si ce n'est par la voie des prodiges, a-t-il pu acquérir cet immense savoir qui fit de lui, à vingt ans, le plus grand philosophe, et à vingt-cinq ans, le plus grand théologien de son époque et de toutes les époques suivantes du christianisme?

Il a passé l'autre moitié de sa vie en enseignant à Paris, à Naples, à Bologne, à Rome, en voyageant en Italie, en France, en

---

(1) Il est vrai que l'installation solennelle de saint Thomas dans cette chaire fut retardée pendant deux ans, à cause de l'opposition que le choix d'individus appartenant aux ordres mendiants pour exercer l'enseignement public, rencontrait de la part de l'Université; mais il est vrai aussi que, quand toutes les difficultés furent aplanies, la Sorbonne s'estima très-honorée de voir la première de ses chaires occupée par saint Thomas. Ce fut au point que, plus tard, à l'occasion d'un voyage qu'il fit à Naples, en 1273, le roi Charles, de Sicile, l'y ayant retenu de vive force pour qu'il enseignât la philosophie dans cette capitale, l'Université de Paris ne cessa jamais de réclamer *son saint Docteur*, auprès du chapitre général de l'ordre et même du pape. Mais le roi l'emporta (FLEURY, *Histoire*, liv. LXXXVI, n. 33).

Allemagne et en Angleterre, chargé des plus importantes missions de la part de son ordre et des souverains pontifes, en exerçant partout, avec un succès inouï, le ministère de la prédication dans les langues des contrées parcourues par son zèle, et toutes les œuvres de la charité, et surtout en dictant le plus grand nombre de ses étonnants ouvrages. Il est donc évident que, pendant cette dernière moitié de son existence, il eut à peine le temps de répandre hors de lui *les fontaines des sciences dont il était possesseur*, qu'il n'a pu se livrer à l'étude pour en acquérir de nouvelles, et qu'il n'a pas été si grand par des moyens purement ordinaires (1).

Il disait toujours « qu'il avait plus appris en priant, qu'en lisant. » Ne donnant que quelques instants fugitifs au sommeil, il passait les nuits entières en contemplation et en prières devant l'image de Jésus-Christ crucifié. C'était là sa bibliothèque, c'était là son étude. Sur la terre par son corps, par son esprit il ne semblait vivre que dans le ciel. Pendant le jour, et c'était l'une de ses peines, on le voyait souvent ravi en extase, malgré lui, même en présence des plus grands personnages de l'Église et de l'État (2). Il devenait alors insensible à tout, comme si son corps eût été de pierre. Ses extases se prolongeaient souvent pendant trois jours. C'est dans ces entretiens secrets avec son Dieu qu'il puisait cette abondance de lumières qu'il répandait ensuite dans ses livres. Rappelons seulement cette extase célèbre qu'il eut, un jour, se trouvant en compagnie de son supérieur et de saint Bonaventure à la table de saint Louis, roi de France. Il était resté pendant quelque temps, le coude sur la table, le front appuyé sur sa main gauche, pensif, absorbé

---

(1) « A ne compter que les ouvrages qui sont certainement de lui, IL EST « SURPRENANT qu'il ait pu les composer dans l'espace d'environ vingt ans, depuis « son doctorat jusqu'à sa mort, étant venu deux fois à Paris et retourné en Italie. » C'est Fleury qui a écrit ces mots (liv. LXXXVI, n. 33), et Fleury avait ses raisons pour ne pas aimer saint Thomas. Le prodige de la science de ce Docteur doit donc être bien éclatant pour avoir arraché ces mots à Fleury !

(2) « Secundum corpus in terris, secundum spiritum in cœlis vivere videba- « tur. Sæpe hærebat attonitus in extasi coram principibus et cardinalibus, quod « cavere non poterat (RIBADEN.). »

en lui-même et hors de lui-même, lorsqu'on le vit tout à coup se lever debout, frapper vigoureusement de son poing sur la table, en s'écriant d'un air de satisfaction : *Conclusum est contra manichæos!* Le supérieur voulut le reprendre de se permettre de telles excentricités à la table et en présence du roi. Mais le saint roi, heureux, au contraire, que le saint docteur eût trouvé, à sa table et en sa présence, l'argument péremptoire contre ces abominables sectaires, fit venir un secrétaire et exigea que saint Thomas lui dictât sur-le-champ cet argument dont il garda la rédaction écrite comme une relique (1).

Rappelons encore que, peu de temps après l'installation de saint Thomas comme premier Docteur de la Sorbonne, une grande question fut soulevée parmi les docteurs de cette université célèbre, touchant la *possibilité que les accidents du pain subsistent, sans la substance du pain, après la consécration, dans le Sacrement des autels*. La question dogmatique était, comme on le voit, mêlée ici à la question physique sur la nature des corps. N'ayant pu s'entendre, les docteurs résolurent de s'en rapporter au jugement de saint Thomas et d'embrasser la solution qu'il en aurait donnée, et qu'en effet il jeta aussitôt sur le papier. Mais l'humble saint, ne voulant pas, à son tour, s'en fier à ses propres lumières, sur un point si grave, avant de les communiquer, il plaça ses notes sur un autel ; puis, prosterné, le visage contre

---

(1) *Rex amanuensem adesse jussit, qui, quæ* vir sanctus animo conceperat, *protinus calamo exciperet* (IDEM). Le voici cet argument résumé en peu de mots : « D'après l'acception universelle du mot, LE MAL est la privation d'une « chose qu'un être, d'après sa nature, devrait avoir. Si l'homme n'a pas « d'ailes, ce n'est pas un mal pour lui, parce qu'il n'est pas dans sa nature d'en « avoir. Mais s'il n'a pas de mains, c'est un mal pour lui, parce que tout homme « parfait doit, par sa nature, avoir des mains. C'est ainsi que le mot MAL est « entendu chez tous les hommes. Or la privation n'est pas une essence, mais une « négation dans la substance. Le mal n'est donc pas une essence réelle...... On « demande : S'il y a un Dieu, d'où vient le mal? Il faut plutôt conclure ainsi : « S'il y a du mal, il y a un Dieu; car le mal ne serait pas sans l'ordre dans le « bien dont la privation est le mal. Or, cet ordre ne serait point si Dieu n'était « pas. Ce qui renverse de fond en comble cette erreur des Manichéens: *Qu'il y a « des choses mauvaises de leur nature dont un autre Dieu que le Dieu « bon serait l'auteur, et que l'existence du mal est incompatible avec « l'existence d'un seul Dieu bon.* »

terre devant le crucifix, il se mit à prier avec la plus grande ferveur le divin Maître « de lui faire connaître, par un signe quel- « conque, si ce qu'il avait écrit était, oui ou non, la vérité. » Il n'avait pas achevé sa prière, que Jésus-Christ lui apparut visiblement ; car un double prodige eut lieu en présence de bon nombre de ses confrères. On entendit une voix disant : « Thomas, vous avez bien écrit de moi ; » et en même temps on vit le Saint se soulever de la terre, être ravi et demeurer longtemps suspendu dans l'air (1).

Dans des circonstances analogues, ces mêmes prodiges sont encore arrivés à saint Thomas à Orviete et à Naples. On conserve, dans cette dernière ville, sous le nom de CRUCIFIX DE SAINT THOMAS, et l'on montre même aujourd'hui cette image miraculeuse qui a parlé, au moins trois fois, à saint Thomas, en confirmation de la vérité de ses doctrines.

Nul n'ignore que, dans l'Écriture, les saints docteurs sont appelés *les astres du ciel de l'Église*, et que l'étoile est l'enseigne du vrai Docteur chrétien. Or, on vient d'entendre le tribunal le plus compétent, en fait de sciences, la célèbre ancienne Sorbonne, proclamer saint Thomas *l'étoile du matin*, un *soleil lumineux*. Mais ce n'est pas tout. Pendant plusieurs jours qui précédèrent le décès de cet Ange du savoir, une étoile de la plus grande beauté et rayonnant de la plus vive lumière, fut vue constamment immobile dans l'air au-dessus de la chambre où il se mourait, et disparut à l'instant même où il exhala son dernier soupir (2). Afin qu'il n'y eût pas doute que cette étoile fût un signe miraculeux par lequel Dieu voulût indiquer d'une manière sensible ce que ce grand Saint avait été dans l'Église, à quinze

(1) « Cum forte Parisiis ventilaretur quæstio, super accidentibus panis post « consecrationem remanentibus, s. Thomas, cui cæteri hujus quæstionis deci- « sionem commiserant, in papyrum conjecit ea quæ sibi videbantur ; aræque « imposuit, et fixit in effigiem Christi crucifixi oculis, efflictim rogavit, ut, « si quidem vera scripsisset, probaret, sin aliquo itidem indicio reprobaret. Sic « precanti aspectabilem se Christus obtulit, dixitque : *Bene scripsisti de me*, « *Thoma*. Porro quamquam toto corpore stratus precari cæpisset, paulatim « tamen e terra sublevatus in aere pependit, multosque miraculi spectatores « cœnobitas excivit (RIBADEN., *Vita*). »

(2) IDEM, *ibid*.

cents milles de distance (et alors il n'y avait pas de télégraphes électriques), Albert le Grand aperçut, lui aussi, en esprit cette étoile de Fossanova et la vit disparaître. Car à l'instant même où saint Thomas expira à Fossanova, le saint évêque fut vu à Mayence, par le clergé qui l'entourait, fondre en larmes et sangloter comme un enfant qui vient de perdre sa mère; et pressé de manifester la cause d'une si grande douleur : Ah! s'écria-t-il, « Thomas d'Aquin, mon fils, vient de mourir à l'instant; et « voilà éteint LE GRAND ASTRE DE L'ÉGLISE (1). »

Voilà ce qu'a été la doctrine de saint Thomas, une doctrine prodigieuse que Dieu même a confirmée par d'éclatants prodiges, et que l'Église et le monde savant ont mis à l'abri de toute injure, en lui prodiguant leurs éloges et en la protégeant de leur autorité. Or c'est d'une pareille doctrine, qui, discutée et examinée pendant six siècles par tout ce que le monde a eu de plus docte et de plus autorisé, a été déclarée exempte de toute erreur : *Nihil in ea censura dignum invenitur;* c'est de cette doctrine que les semi-rationalistes viennent de nous dire qu'ils ne sauraient se décider à l'admettre avec *une confiance aveugle* et qu'ils ont eu la triste idée d'examiner et de discuter de nouveau. En vérité, ces messieurs sont, sinon bien téméraires, au moins bien difficiles!

---

(1) RIBADEN., *Vita.*

TROISIÈME CHAPITRE.

ORIGINALITÉ CHRÉTIENNE DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS EN GÉNÉRAL.

§ 20. *Erreur dans laquelle se retranche le semi-rationalisme pour attaquer le système de saint Thomas sur l'homme : ce système n'est pas le* SYSTÈME AMENDÉ D'ARISTOTE, *mais une doctrine approuvée par l'Église. — Encore un témoignage non suspect sur l'origine chrétienne et sur l'importance de la doctrine de saint Thomas. — Témérité des philosophes semi-rationalistes de se poser en juges de ce docteur. C'est, de leur part, l'oubli de toute convenance et de toute pudeur littéraire. — Ils seraient aussi réellement grands qu'ils sont réellement petits; ils seraient même des Bossuets, qu'ils n'auraient pas le droit de critiquer saint Thomas, comme ils le font.*

Et qu'on ne dise pas que, dans le passage cité, nos adversaires ne se montrent défiants qu'à l'égard du *système d'Aristote, amendé par saint Thomas*, et que c'est seulement *de ce système* philosophique qu'ils ont dit qu'*il ne mérite pas une confiance aveugle*. D'abord, comme on le verra bientôt, il est faux que le *système philosophique* de saint Thomas soit *le système d'Aristote, amendé par lui.*

En second lieu, saint Augustin, philosophe, on doit s'en souvenir, a dû se rétracter sur plusieurs points; et le peu qu'il a fait de philosophie a eu besoin d'*amendation* et d'apologie : mais saint Thomas *philosophe* n'a jamais eu rien à rétracter, et sa philosophie, après six cents ans d'examen, a été trouvée irréprochable.

Troisièmement, ce *système philosophique,* prétendu d'*Aristote* et *amendé par saint Thomas*, est, en toutes lettres, dans toute sa *Somme,* et spécialement dans les quarante-quatre dernières questions de la première partie de ce livre immortel; plus de deux cents articles, qui en contiennent l'exposition, ont été déclarés *aussi miraculeux* que les autres articles du même ouvrage, *Quot articuli tot miracula,* par le souverain Pontife Jean XXII; et le Concile de Trente lui-même, en faisant à cet ouvrage l'honneur de le prendre, après l'Écriture et la Tradition, pour règle

de ses décisions, n'en a pas excepté, que nous sachions, la partie philosophique, mais l'a, *en quelque sorte*, canonisé tout entier.

Comment donc messieurs les semi-rationalistes seraient-ils excusables dans leur scrupule d'admettre ce système avec *une confiance aveugle?* Comment seraient-ils *libres dans leurs critiques* contre *le système de saint Thomas*, sur lequel l'Église a apposé le cachet de la vérité? Comment auraient-ils la liberté de *choisir* le système opposé, que l'Église a solennellement condamné? Comment pourraient-ils, enfin, discuter la *théorie de la connaissance de saint Thomas*, sans mériter le reproche *de manquer de respect à ce grand esprit*, en même temps qu'à l'Église?

Qu'on écoute encore, sur saint Thomas, l'auteur que nous avons si souvent cité; c'est un saint et savant personnage, mais appartenant à une corporation religieuse (la société de Jésus), peu sympathique pour les gloires de l'ordre de Saint-Dominique. Il ne peut donc pas être suspect d'exagération. « Saint Thomas, « dit-il, a enseigné à Paris, à Bologne, à Rome et à Naples; il a « éclairé de la splendeur de ses rayons, il a arrosé des ruisseaux « de sa profonde doctrine les académies de ces villes. Mais, en « même temps que, par la renommée de son savoir et par son « enseignement oral, il a illustré ces universités, il a, par ses « écrits, rempli de lumière l'*univers entier*, et, par sa doctrine, « il a éclipsé *tous les docteurs du plus grand mérite*, comme le « soleil éteint par sa splendeur les petits feux des astres mi- « neurs.

« Le savoir de saint Thomas fut si *grand, si sublime, si subtil*, « SI DIVIN, qu'il a fait le sujet de l'admiration et de la stupéfac- « tion *même des génies les plus éminents*, les plus pénétrants et les « plus heureux. La théologie et la PHILOSOPHIE n'ont rien de si « ardu, de si obscur, de si difficile, de si compliqué, que saint « Thomas n'ait expliqué et n'ait rendu clair; et rien de si abstrait « et de si caché qu'il n'ait mis au grand jour, qu'il n'ait développé. « Et, par surcroît, il a fait tout cela d'une manière très-laconique, « en renfermant en de courtes périodes des doctrines sur les- « quelles *d'autres docteurs ont fait d'énormes volumes*, en sorte « qu'on trouve dans ses écrits presque *autant de sentences que de* « *mots*. La clarté de sa doctrine, l'ordre, la distinction et la con-

« nexion des matières y sont *si admirables*, que sa science n'ap-
« porte pas seulement la lumière, mais *qu'elle est lumière elle-*
« *même*. Par là il est facile de comprendre et de conclure que la
« doctrine de saint Thomas est fondée sur une base si solide
« que rien ne pourra jamais l'ébranler (1). »

« Celui qui, en étudiant ses livres, a bu aux sources de sa *sa-*
« *pience*, n'a à craindre le poison d'aucune erreur; car l'eau
« de cette *sapience*, non-seulement est claire, limpide, pure,
« dépouillée de tout élément étranger, et salutaire pour ceux qui
« en boivent, mais c'est le remède le plus efficace *contre toute*
« *espèce de venin*. Il n'y a pas d'erreur que ce saint docteur n'ait
« directement réfutée, ou qui ne puisse être réfutée par les prin-
« cipes et les doctrines irréfragables qu'il a laissés (2).

« C'est pourquoi il est si odieux à tous les hérétiques de notre
« temps, et si cher à tous les catholiques et à tous les vrais Sages,
« qui s'accordent *tous* à le proclamer comme UN BOULEVARD INÉ-

---

(1) « Docuit sanctus Thomas Lutetiæ Parisiorum, Bononiæ, Romæ, Neapoli
« earumque urbium academias sui splendoris radiis illustravit, reconditæ doc-
« trinæ fluentis rigavit: neque has tantum fama sapientiæ præsens auxit lingua,
« sed universum quoque terrarum orbem implevit penna, omnesque etiam in-
« clytæ famæ doctores instar solis minores stellarum igniculos suo lumine extin-
« guentis, fama obscuravit. Nam sancti Thomæ sapientia fuit adeo illustris, adeo
« sublimis, subtilis atque divina ut eam ingenia, quamvis magna, quamvis acuta,
« quamvis felicia, mirentur et obstupescant. Nihil est in omni theologia, adeo
« arduum, nihil in PHILOSOPHIA tam difficile implicatumque quod ille non
« explicet, nihil adeo obscurum quod non ille declaret; nihil adeo reconditum
« involutumque quod non eruat et evolvat, et quidem methodo adeo laconica ut
« totidem videantur esse sententia quot verba, brevibusque periodis rem com-
« prehendit omnem, super quæ cæteri Doctorum ingentia volumina condidere.
« Illius porro doctrinæ claritas, distinctio, dispositio atque connexio rerum adeo
« mirabilis est ut, corpore ælucis instar, ejus doctrina nonnisi lux esse videa-
« tur. Unde colligere est et intelligere ejus doctrinam firmo securoque niti fun-
« damento, nec ruinæ quodquam discrimen imminere (RIBADENEIRA, *Vita*
« *s. Thom.* prop. finem). »

(2) « Quisquis e s. Thomæ libris tamquam sapientiæ fontibus potat, non est
« quod ullum virus erroris metuat. Quin et hæc ipsa sapientiæ aqua non tantum
« modo limpida, perspicua, defecata, pura, bibentibusque salutifer est, sed etiam
« adversus omne virus hæreseos medicina. Omnis namque hæresis vel ab hoc
« s. Doctore fuit expresse refutata, vel principiis fundamentisque irrefragabili-
« bus ab eo relictis facile possit refelli (*Ibid.*). »

« BRANLABLE et LA LUMIÈRE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, et à le com-« bler de tant d'éloges qui peuvent paraître excessifs, tandis qu'*on « ne pourra jamais le louer autant qu'il le mérite* (1). »

« On a appelé saint Thomas : LA FLEUR DE LA THÉOLOGIE, LA « GLOIRE DE LA PHILOSOPHIE, *l'ornement des sciences, les « délices des intelligences*, LE RÉSERVOIR SACRÉ DE LA RELIGION, « LE SOUTIEN DE L'ÉGLISE, LE BOUCLIER DE LA FOI CATHOLI-« QUE, *le docteur angélique, le marteau des hérétiques*, LA « LUMIÈRE DES ÉCOLES, *celui qui a bu aux sources de la Di-« vinité*, LE PLUS DOCTE DE TOUS LES SAINTS et LE PLUS « SAINT DE TOUS LES DOCTES. En sorte que celui à qui plaît « saint Thomas est incontestablement un homme qui *a beaucoup « profité* dans les sciences (2). »

« Cette opinion sur la doctrine de saint Thomas n'est pas seu-« lement l'opinion de quelques auteurs isolés, c'est encore L'OPI-« NION DE TOUTES LES ACADÉMIES (3). »

Voilà ce qu'est vraiment saint Thomas. Qu'en dites-vous, messieurs les semi-rationalistes? Continuerez-vous à vous dire *libres de suivre ou de rejeter ses doctrines?* Continuerez-vous à *croire* que vous pouvez, *sans lui manquer de respect, discuter et critiquer ses théories?*

Comme saint Augustin, saint Thomas n'aurait pas toujours atteint et énoncé, d'une manière exacte et complète, la vérité, qu'il ne vous serait point permis, à vous ecclésiastiques, de relever, et

---

(1) « Hinc omnibus hujus ætatis hæreticis adeo est exosus, omnibus sapien-« tibus et catholicis adeo acceptus; a quibus Ecclesiæ catholicæ lumen et inex-« pugnabile columen audit : tantisque cumulatur laudis præconiis ut eorum fere « non ponatur modus, quamvis nihil immodicum fere videri possit quod in ejus « laudem proferatur (RIBADEN., *Vita*). »

(2) S'il en était vraiment ainsi, nos adversaires seraient bien à plaindre, ils seraient convaincus de *ne pas avoir fait le moindre profit dans les sciences; car saint Thomas ne leur plaît point du tout!*

(3) « Apellatur Theologiæ Flos, Philosophiæ Decus, scientiarum Ornamentum, « ingeniorum Delicium, religionis Sacrarium, Ecclesiæ Fulcimen, catholicæ fidei « Scutum, Doctor angelicus, hæreticorum Malleus, scholarum Lux, θεοδίδακτος, « qui biberit ipsa fonte Divinitatis, sanctorum Doctissimus, Sanctissimus docto-« rum; eoque colligitur, is in scientiis profecisse cui s. Thomæ sapientia doctri-« naque arriserit. Neque vero hæc tantum modo privatorum hominum de doc-« trina s. Thomæ sententia est, sed omnium omnino Academiarum (*Ibid.*). »

indiquer au monde les taches de ce grand SOLEIL de l'Église; il vous serait seulement permis, comme saint Thomas lui-même l'a fait à l'égard de saint Augustin, de l'excuser, de le défendre, ne l'interprétant que dans le sens orthodoxe, ne le nommant qu'avec la bienveillance la plus respectueuse et le respect le plus bienveillant. Il ne vous serait point permis, *à vous*, d'être, à l'égard de saint Thomas, plus sévères, plus tranchants que saint Thomas lui-même ne l'a été à l'égard de saint Augustin, ou à l'égard de toute autre des grandes gloires du christianisme; car je vous défie de trouver que saint Thomas se soit jamais permis, à l'égard de ces grands hommes et même à l'égard des hérétiques eux-mêmes (1), une seule de ces qualifications injurieuses que vous vous permettez avec tant d'outrecuidance et de luxe à l'égard de saint Thomas; comment vous serait-il donc permis de le désavouer ou de le combattre, puisque l'univers savant tout entier et l'Église elle-même le proposent à votre vénération comme le seul docteur que six siècles d'examen et de discussion n'ont pu surprendre un seul instant en dehors du chemin de la vérité, et à qui on n'a pu jamais reprocher la moindre inexactitude, moins encore la plus petite erreur?

Bien plus : vous seriez de vrais génies, pouvant rivaliser avec lui d'élévation d'esprit et d'immensité de savoir, qu'il ne vous serait pas davantage permis *de discuter ses théories* si autorisées, excepté, comme l'a fait Bossuet (2), pour les admirer, les

---

(1) « Neque mirum est s. Thomam ea cum SS. Patribus et Ecclesiæ Doctori- « bus usum modestia, cum vel *ipsos hæreticos modestissime alloquatur* « (RIBADEN., *Vita*). »

(2) L'Histoire de Bossuet nous le présente comme s'étant formé sur saint Augustin, mais en suivant la méthode scholastique de saint Thomas, et comme un puissant scholastique lui-même : ce qui l'a rendu si redoutable aux protestants. On n'a qu'à consulter son mâle ouvrage, *Défense de la tradition des Pères*, pour voir l'immense estime que le grand homme avait de saint Thomas *et de la Scholastique*, et le zèle qu'il a employé pour les défendre l'un et l'autre contre les attaques de Simon et de tous les hérétiques de son temps. Dans tous les cas, on ne trouvera pas, dans Bossuet, un seul mot moins que respectueux, même pour saint Thomas *philosophe*, que les semi-rationalistes ont pris à tâche de rapetisser. Mais Bossuet était un génie, et les semi-rationalistes ne sont rien moins que cela.

approfondir et vous en pénétrer : jamais pour les censurer. Comment pouvez-vous donc, sans vous rendre odieux et ridicules, vous attacher à ce Colosse de la science pour le déprécier, *vous* dont — tous vos écrits le prouvent — la différence avec saint Thomas, en fait d'élévation d'esprit et de grandeur de savoir, n'est pas *du plus au moins*, mais *du tout au rien?* Craignez donc, en continuant à préférer les brouillons, les destructeurs de la science au Fondateur, au Maître, à l'Oracle de toute science; votre sagesse inconnue à la sagesse admirée des siècles; votre doctrine d'en bas à la doctrine d'en haut; vos théories que l'Église a frappées de ses anathèmes, aux doctrines que l'Église a déclarées irrépréhensibles; craignez, vous dis-je, en continuant dans cette entreprise insensée, d'offrir, dans votre mince personnalité, au monde, scandalisé de votre témérité et étonné de votre audace, le spectacle d'enfants lilliputiens voulant terrasser un géant, de mouches voulant tuer le lion, d'insectes voulant obscurcir le soleil. Craignez que, comme nous vous le disions au commencement de ce chapitre, on ne vous croie atteints du délire de l'orgueil, fils de l'ignorance; et soyez persuadés que ce que vous faites là n'est que l'oubli complet de toutes les convenances (1), si ce n'est pas l'abdication de toute pudeur littéraire et le comble de la fatuité !

Maintenant, ce n'est point pour vous, que nous n'avons pas la moindre prétention de convertir à la raison, mais c'est pour ceux qui peuvent être induits en erreur par vos affirmations tranchantes, que nous allons examiner ce qu'il y a de vrai dans le reproche que vous avez osé adresser à saint Thomas : *De s'être fait, en philosophie, tour à tour le disciple de saint Augustin et d'Aristote, et d'avoir voulu concilier leurs doctrines sans y avoir réussi.*

---

(1) Pour être juste, nous devons remarquer ici que l'auteur du dernier ouvrage qui ait paru dans le sens semi-rationaliste s'est bien gardé d'imiter la légèreté avec laquelle son maître a traité saint Thomas; et que, fidèle au mot d'ordre de l'école, de déprécier la scholastique, il n'a pas fait remonter le moins du monde jusqu'au Docteur angélique les censures qu'il s'est permis de faire de cette philosophie... sans la connaître, lui non plus, cela va sans dire. Mais il n'en faut pas moins lui tenir compte de cette réserve, de ce reste de pudeur, de ce respect et de ces égards que tout prêtre doit avoir pour saint Thomas.

Nous saisissons d'autant plus volontiers l'occasion que vous nous fournissez, de faire cet examen, qu'il nous conduira à redresser les idées fausses qu'on se forme généralement sur la philosophie scolastique en général, sur la philosophie de saint Thomas en particulier, et à venger l'époque la plus importante et la plus éclairée, mais la plus calomniée de la philosophie chrétienne.

§ 21. *Manière inconvenante dont le semi-rationalisme attaque saint Thomas. — Pourquoi les petits esprits s'en prennent aux grands ; le génie respecte le génie. — Profonde vénération de saint Thomas pour les Pères de l'Église : bel exemple à suivre. — Son estime et son respect pour saint Augustin, mais il ne s'ensuit pas qu'il ait été son disciple. — Bossuet. — Même en théologie, saint Thomas n'a été le disciple que de l'Église. — Preuves qu'il a été encore moins le disciple de saint Augustin en philosophie; témoignages non suspects. — Injustice des modernes de faire de saint Thomas et des scholastiques le troupeau d'Aristote.*

D'après la manière de s'exprimer des auteurs semi-rationalistes dont on a lu et dont on lira, encore plus loin, les incroyables reproches qu'ils font à saint Thomas, ce docteur aurait non-seulement été *le disciple de saint Augustin et d'Aristote,* mais un disciple inconstant, léger, incertain, malheureux, de ces deux hommes éminents ; un disciple, passant successivement de l'un à l'autre, pour revenir toujours sur ses pas ; un disciple ne s'étant jamais arrêté à rien de fixe sur leurs doctrines, et ayant cherché à les mettre d'accord, sans avoir pu y réussir. Or, saint Thomas ne serait qu'un docteur vulgaire, un de ces docteurs improvisés de l'école semi-rationaliste dont le savoir laisse tant à désirer, qu'une telle appréciation ne serait qu'une insulte bien caractérisée. Mais saint Thomas étant, comme on vient de le voir, le plus grand savant qui ait existé au monde depuis saint Augustin, une telle appréciation de ses immortels travaux philosophiques n'a pas de nom. Ne nous arrêtons donc pas à son énormité, et tâchons d'en faire justice au point de vue purement historique.

D'abord le Docteur angélique n'a pas été le disciple de saint Augustin, même en théologie.

Il n'y a que les insectes qui s'en prennent au lion ; les gros animaux le respectent. De même, dans l'ordre scientifique, il

n'y a que la légèreté, l'ignorance, le petit esprit qui osent attaquer les princes du savoir; tantôt, parce qu'ils ne les comprennent pas, et ne sauraient les comprendre, et tantôt parce que, en se posant en critiques, en adversaires de personnages d'une haute importance, ils croient grandir, faire parler d'eux et acquérir une importance qu'ils n'ont pas : *volunt clarescere magnis inimicitiis.* Mais la grandeur respecte la grandeur ; le génie s'incline devant le génie.

Cela nous explique, en même temps, les attaques dont saint Thomas est l'objet de la part de certains écrivains, et la vénération profonde de ce grand homme pour les Pères de l'Église et pour saint Augustin en particulier. Juste appréciateur du mérite de leurs travaux et de la richesse de leur science, il n'estimait surtout que leurs livres, il ne plaçait que leurs livres au-dessus de tout, après la *Bible*. Un jour, par exemple, entendant parler de saint Jean Chrysostome, il s'écria : « Je fais plus de cas « des homélies de ce grand docteur que de la majesté du « royaume de France tout entier (1). »

Esprit humble, modeste, pieux, autant que sublime, il avait une espèce de culte religieux pour ces grands hommes qui ont *élevé* l'Église. « Il les vénéra toujours comme des Anges, quoi« que, quelquefois, ils aient dit quelque chose d'erroné, parce « qu'enfin ils étaient des hommes. Il admira leurs écrits, comme « les écrits de ses maîtres, et toutes les fois qu'il a rencontré « chez eux quelque chose de douteux ou de différent de l'ensei« gnement de l'Église, il s'est fait un devoir de les excuser avec « la plus grande réserve et le plus tendre respect (2). »

Dans ses nombreux écrits, saint Augustin, en particulier, s'était tant de fois écarté de la précision et de l'exactitude théologique squ'avant de mourir, il se crut obligé, en conscience,

(1) « Pluris existimare se dixit Homilias sancti Chrysostomi, quam vel totius « Gallici majestatem regni (RIBADENEIRA, *loc. cit.*). »

(2) « Patres Ecclesiæ velut Angelos semper est veritus, quamvis in aliquibus « rebus (ut erant homines) aberraverint. Eorum elucubrationes, tamquam magis« trorum suorum, suspexit; et si quid in eis dubium diversumque ab eo quod « nunc ab Ecclesia docetur, reperit, modestissimis verbis excusavit (IDEM, « *ibid.*). »

de corriger lui-même une foule de passages de ses œuvres; et ces corrections remplissent les *deux livres* de ses *Rétractations*. Saint Thomas a, dans sa SOMME seulement, cité *deux à trois mille* fois saint Augustin, sans se permettre *jamais* un seul mot de critique du docteur africain. Et, pour le dire en passant, ce respect de saint Thomas pour saint Augustin n'est-il pas une belle et bonne leçon du respect que des docteurs qui ne sont pas des saints Thomas, devraient avoir pour saint Thomas lui-même ?

Mais de ce que l'Ange de l'école a tant vénéré l'Aigle des docteurs, il ne s'ensuit pas qu'il en ait été l'écolier. Bossuet aimait passionnément saint Augustin ; c'était sa lecture de prédilection ; il le savait même par cœur. Il le cite, lui aussi, à chaque page de ses sermons. Eh bien ! a-t-on jamais dit, pour cela, que le grand évêque de Meaux n'a été que l'écolier du grand évêque d'Hippone? Les génies, les docteurs de l'Église, n'ont été les écoliers d'aucun Père, d'aucun docteur de l'Église, *en particulier*. En citant, comme l'ont fait dans ces derniers temps, Bellarmin, Suarez et Bossuet, les Pères et les docteurs qui les ont précédés, ils n'ont puisé qu'à la tradition de l'Église, ils n'ont été que les disciples de l'Église. Comment donc, pour avoir aimé, respecté et cité souvent saint Augustin, saint Thomas aurait-il été le disciple de saint Augustin ?

A l'exemple des anciens Pères, saint Thomas n'a établi la Foi de l'Église sur l'autorité d'aucun des Pères, en particulier, mais il a interprété chacun des Pères d'après la grande règle de la Foi de l'Église. Tout en ayant l'air de regarder les Pères comme ses maîtres, au fond, il a été moins leur disciple que leur commentateur, leur défenseur et souvent même leur juge, même en théologie. Il n'a donc pas plus été le disciple de saint Augustin que de saint Denis, de saint Ambroise, de saint Grégoire qu'il cite, qu'il explique aussi souvent que saint Augustin, avec le même respect, avec la même modestie, mais toujours avec la *même liberté*. Il est toujours RESTÉ LUI-MÊME ; il est toujours MAITRE lui-même ; il n'est un humble disciple, entièrement soumis, que vis-à-vis de l'Église.

Voilà ce qui est clair, pour ceux qui ont vraiment lu et approfondi saint Thomas; et voilà ce qui est glorieux pour l'Église.

Car l'unanimité des Pères, dans la foi aux mêmes vérités, n'est le témoignage fidèle de la tradition, si honorable pour l'enseignement de l'Église, qu'autant que ces grands génies, souvent sans se connaître et sans se copier les uns les autres, bien plus souvent sans s'entendre, sans être disciples l'un de l'autre, mais demeurant toujours eux-mêmes, ont cependant cru et professé la même doctrine et ont également assujetti leur raison à l'autorité de l'Église. Faire de saint Thomas un *disciple de saint Augustin*, c'est non-seulement méconnaître les faits, mais encore faire tort à l'Église; car c'est lui enlever la gloire de compter parmi ses plus dociles enfants un génie de plus, indépendant et maître lui-même, pour ne lui laisser que l'hommage de la soumission de l'écolier d'un autre maître!

Si saint Thomas n'a pas été le disciple de saint Augustin en théologie, il l'a encore moins été en philosophie. Écoutons Bossuet : « Pour ce qui est de la scholastique, dit-il, et DE SAINT « THOMAS, que M. Simon voudrait décrier (1), à cause du *siècle « barbare* où il a vécu, je lui dirai en deux mots que ce qu'il y « a à considérer dans les scholastiques et DANS SAINT THOMAS, est « ou le *fond* ou la *méthode*. Le *fond* qui sont *les décrets, les « dogmes et les maximes constantes de l'école*, N'EST AUTRE « CHOSE QUE LE PUR ESPRIT DE LA TRADITION ET DES PÈRES. La « *méthode* qui consiste dans cette manière contentieuse et dia- « lectique de traiter les questions aura son utilité, pourvu qu'on « la donne non comme le but de la science, mais comme un « moyen pour y avancer ceux qui commencent : ce qui est le « DESSEIN DE SAINT THOMAS *et le commencement de sa Somme* « (*Défense de la tradition des Pères*, chap. 20) ». Ainsi, pour Bossuet, le *fond* de la SOMME où saint Thomas a établi et développé sa *philosophie* aussi bien que sa théologie, *n'est que le pur esprit de la tradition et des pères ;* et non la doctrine philosophique de saint Augustin. Quant à la *méthode*, que saint Thomas aurait suivie *dès le commencement* jusqu'à la fin *du même ouvrage*, elle n'est que la *discussion dialectique, présentée comme un moyen pour avancer dans la science ceux qui commencent ;*

---

(1) Il y a abondance de *Simons* aujourd'hui!

et quant à cette méthode, il n'en existe pas la moindre trace dans saint Augustin.

L'illustre abbé Rosmini, de nos jours, la plus forte tête de l'Italie, et dont le génie et l'érudition *philosophiques* n'ont jamais été contestés, a été encore plus explicite. Après un examen approfondi de la philosophie de saint Thomas, il en a conclu que le docteur Angélique n'a emprunté sa philosophie à aucun auteur *en particulier*, mais qu'il l'a puisée dans les Pères, les docteurs et la tradition de l'Église.

Enfin, un auteur contemporain, M. Jourdain, quoique appartenant à l'école semi-rationaliste, a fait la même remarque et le même aveu en ces termes : « La doctrine de saint « Thomas, il faut le remarquer, ne lui est point particulière; « mais elle est LA TRADITION CONSTANTE ET UNIVERSELLE DE « L'ÉGLISE catholique (*Philosophie de saint Thomas*, tom. II, « page 279). »

Voilà donc les vrais *maîtres* de saint Thomas en philosophie; saint Augustin n'a pas droit de le revendiquer pour son disciple.

La raison en est bien simple. Saint Augustin, on vient de le voir (§ 5), n'a pas fait de système particulier de philosophie, n'a pas une philosophie à lui que saint Thomas ait pu *suivre*. Puis, même dans le célèbre passage que nous avons cité et analysé plus haut (§ 6), où saint Augustin affirme *que nous voyons les idées* PAR *les raisons éternelles*, saint Thomas a expliqué, il est vrai, a défendu cette doctrine de saint Augustin, et, comme on l'a vu aussi, il a démontré que cette doctrine du philosophe chrétien diffère toujours de celle de Platon, sur le même sujet, comme la vérité diffère de l'erreur. Mais, pour son compte, saint Thomas n'a pas admis cette même doctrine, sur l'autorité de saint Augustin, et comme étant une doctrine de saint Augustin ; il ne l'a admise que sur l'autorité des LIVRES SAINTS, comme une doctrine révélée, et comme telle connue et proclamée, bien avant saint Augustin, par les Pères de l'Église qui l'ont précédé.

En effet, on vient d'entendre (§ 16) le Docteur angélique, disant : « La lumière intellectuelle qui est en nous n'est autre « chose que la ressemblance de la Lumière Incréée que nous

« partageons. *C'est pourquoi il est dit dans* LES PSAUMES*: la lu-« mière de votre visage, Seigneur, est tracée et empreinte sur « nous;* c'est-à-dire que c'est par ce cachet de la lumière divine, « permanente en nous, que le vrai nous est manifeste. » Ailleurs, et toutes les fois que saint Thomas revient sur sa théorie de l'INTELLECT AGISSANT, qui fait la base de son idéologie, il en parle non comme d'une doctrine fondée sur saint Augustin, qu'à cet endroit il ne nomme pas même une seule fois, mais comme d'une doctrine ayant sa base toujours dans l'Écriture; car il dit : « L'intellect agissant n'est autre chose qu'une cer-« taine participation de la lumière divine, SELON CE PASSAGE « DE SAINT JEAN : Le Verbe était la vraie lumière qui éclaire « tout homme venant dans ce monde (1). » Il est donc évident que, sur ce point capital de la philosophie, l'*origine de la vertu intellective de l'âme humaine*, et presque le seul point où saint Augustin ait eu l'air de faire de la philosophie, saint Thomas n'a marché qu'en s'appuyant sur l'autorité des LIVRES SAINTS, et qu'il n'a pas été le moins du monde *le disciple de saint Augustin*, mais le *disciple du Saint-Esprit*. Il est évident aussi que notre auteur semi-rationaliste a eu tort et grand tort d'avoir fait de saint Thomas *le disciple de saint Augustin en philosophie*.

Mais le tort que ce même auteur s'est donné, en faisant de saint Thomas, en même temps, le *disciple d'Aristote* en philosophie, est encore plus grand. Car, c'est une chose étrange et même scandaleuse, de voir des auteurs catholiques, des prêtres, rivaliser de zèle avec tous les ennemis du nom chrétien, pour ravaler les plus grands hommes du christianisme, leur refusant toute *originalité scientifique*, et en faisant de petits écoliers des prétendus grands hommes du paganisme.

Mais, que notre lecteur se rassure. Même *en philosophie*, saint Thomas *n'a pas plus été le* disciple d'Aristote que saint Augustin *n'a été*, comme nous l'avons prouvé (§ 6), le *disciple de Platon;* et l'opinion *que les scholastiques, saint Thomas à leur*

---

(1) « *Intellectus agens* nihil aliud est nisi participatio quædam luminis « divini, JUXTA ILLUD JOANNIS, I : *Erat lux vera quæ illuminat omnem « hominem venientem in hunc mundum* (*Passim*). »

tête, n'ont été qu'un stupide troupeau, suivant servilement et aveuglément Aristote, *Servum pecus;* cette opinion, disons-nous, bien qu'elle ait en sa faveur l'autorité d'une chose jugée depuis trois siècles, bien qu'elle se trouve toujours sur les lèvres, bien qu'elle se renco ntre à chaque page dans les écrits de nos semi-rationalistes, n'en est pas moins une calomnie que le protestantisme a inventée, afin de se débarrasser de saint Thomas; que d'imprudents catholiques, se faisant *encore*, à leur tour, le vrai *troupeau servile* de l'hérésie et de l'incrédulité, ont répétée et répètent à chaque instant, sans se rendre compte de ce qu'ils disent. Osons donc en faire, une bonne fois, justice, et exposons la vraie marche philosophique de saint Thomas et des philosophes catholiques qui ont marché sur ses traces et les vrais rapports dans lesquels ils se sont trouvés avec Aristote.

QUATRIÈME CHAPITRE.

ORIGINALITÉ CHRÉTIENNE DE L'IDÉOLOGIE DE SAINT THOMAS, EN PARTICULIER.

§ 22. *Résumé de la doctrine de Platon sur les idées;* Aristote a renchéri encore davantage sur l'absurdité et l'impiété de cette doctrine. — *Sa théorie des idées renferme le matérialisme, le panthéisme et l'athéisme. — Théorie de saint Thomas sur les idées et sur l'intellect agissant. — Elle diffère de celle d'Aristote, autant que la vérité, de l'absurdité; la foi, de l'impiété. — Il résulte de ce rapprochement que sur un tel sujet, au moins, saint Thomas n'a pas été le disciple d'Aristote.*

Nous n'avons pas besoin de rappeler à notre lecteur que la question *de l'origine des idées* est une question fondamentale en philosophie, et qu'une philosophie n'est, au fond, que le développement, l'application de la doctrine qu'on a adoptée concernant les idées. Voyons donc d'abord quelle a été la vraie doctrine de saint Thomas sur cette grande et importante question; car si, sur ce point fondamental de la philosophie, saint Thomas n'a nullement suivi Aristote, rien ne pourra excuser le semi-ra-

tionalisme d'en avoir fait l'imitateur servile, l'humble disciple d'Aristote en philosophie.

On vient de voir (§ 6) que, pour Platon, le monde a eu trois causes : DIEU, la MATIÈRE et les IDÉES. Car, pour ce philosophe, Dieu n'aurait pas créé le monde du néant, mais d'une matière préexistante de toute éternité, et, en consultant les idées qui, pour Platon, ne sont que des *vérités éternelles,* elles aussi, subsistantes en elles-mêmes, en dehors et indépendamment de l'entendement divin.

Tout en n'étant, dans son ensemble, qu'un rêve sacrilége, un blasphème et un amas d'absurdités, que saint Augustin, le *prétendu* écolier de Platon, a réfutés (§ 6), cette étrange théorie renferme, dans une de ses parties, quelque chose de simple, de naturel, et par conséquent de vrai, qui s'offre si naturellement et si simplement à l'esprit humain, réfléchissant sur lui-même, qu'il ne faut pas être philosophe pour l'atteindre. C'est qu'en façonnant le monde, Dieu aurait, d'après Platon, imité tout architecte qui, voulant bâtir un édifice, commence par s'en former le plan, l'idée archétype en lui-même; qui, en opérant, ne fait que consulter souvent, suivre toujours du regard de son esprit, ce plan, cette idée modèle, cette idée exemplaire, et dont l'ouvrage achevé n'est que cette même idée qu'il avait en lui, réalisée, actualisée par lui, hors de lui. Que Dieu n'ait donc pas, suivant Platon, opéré lui non plus, au hasard, mais qu'il ait formé le monde d'après un plan préalablement conçu, rien de plus *vulgairement* vrai. Ce en quoi Platon s'est platement trompé, c'est qu'il a admis que la matière, dont Dieu aurait tiré le monde, existait *de toute éternité, indépendamment de lui,* et que les idées que Dieu a réalisées dans la fabrication de son œuvre, *subsistaient hors de lui.* Tandis que, différent de l'homme, qui ne fait rien de rien, Dieu a tiré du néant même la matière de ses œuvres, et, comme vient de nous l'expliquer saint Augustin dans son sublime et magnifique passage où il pulvérise Platon au sujet des idées, en créant le monde, Dieu n'a pas pris conseil des idées des choses, *subsistant hors de lui,* mais des idées des choses dont il avait le type en lui-même, et qui sont elles-mêmes des créations intentionnelles de sa raison éternelle. Ainsi, pour le dire en passant, le peu qu'il y a d'exact, dans la théorie de Platon

sur les idées, c'est une vérité banale; le reste y est grossièrement absurde. Voilà la pure et simple vérité sur ce sujet. C'est cependant — notre lecteur doit s'en souvenir — c'est devant une telle théorie, qui ne s'élève au-dessus des notions les plus vulgaires que par l'énormité du faux qui s'y trouve mêlé, que le semi-rationalisme s'est tant extasié, qu'il a voulu nous présenter comme une des plus étonnantes conceptions de l'esprit humain et l'un des *titres de la gloire de Platon !*

Mais le *divin* Aristote ne s'en est pas tenu à ces erreurs du *divin* Platon, sur la doctrine de l'origine des choses. Pour Aristote, le monde aurait existé de toute éternité tel que nous le voyons; il n'aurait pas eu de commencement et il n'aurait pas de fin. Aristote a donc refusé à Dieu non-seulement le titre, que la foi universelle et constante de l'humanité, d'accord avec l'Écriture, lui reconnaît, de CRÉATEUR DU MONDE, en tant qu'il a tiré du néant même la matière du monde, mais aussi le titre que lui laissait maître Platon, d'ARTISAN DU MONDE, ayant, comme tout autre artisan, façonné le monde d'une matière qu'il a trouvée sous sa main. Et quoique Aristote, Chaldéen, aussi bien que Platon, et théologien et écho des traditions, ait, çà et là, reconnu Dieu comme le Premier Principe du mouvement et le premier *Ordonnateur* du monde, la vérité est que, pour Aristote, Grec, philosophe et sophiste, Dieu serait complétement étranger au monde et le monde à Dieu.

Mais si le monde, avec tous les êtres qu'il renferme, a toujours parfaitement existé tel qu'il existe ; a toujours marché aussi régulièrement qu'il marche, indépendamment de toute action et de toute providence divine; toutes les essences, toutes les natures des choses, auraient de toute éternité existé, elles aussi, telles qu'on les y voit, dans les choses mêmes. Rien donc de tout ce qui est ne serait fait d'après un plan préalablement formé, d'après une idée archétype, exemplaire, modèle, et rien ne serait l'idée, passée de son état purement intentionnel à l'état d'actualité, rien ne serait une idée, préconçue dans un temps et réalisée dans un autre, mais tout aurait été, avec sa nature et son essence, dans l'état d'une *réalité* plate, prosaïque et marchant, en vertu d'une activité innée, comme un convoi de chemin de fer sur les

rails, n'ayant ni commencement ni fin, d'après les lois d'une routine éternelle.

La première conséquence d'une telle doctrine est que les *idées* de Genre et d'Espèce, de Nature et d'Essence, en un mot, les idées des UNIVERSAUX, ne sont que des conceptions que, d'après Aristote même, l'esprit humain se forme réellement lui-même, puisqu'il les énonce par des mots, ne sont que des créations à lui, qui n'ont rien de réel dans les choses, qui n'ont aucun rapport à l'existence des choses. Par conséquent, les idées archétypes, les idées modèles, les idées exemplaires des choses, admises par Platon, ne sont que des mots, des non-sens, des jeux de l'imagination de ce philosophe. C'est là, en effet, la conséquence qu'Aristote a tirée de sa théorie sacrilége de l'éternité du monde. Car il a tourné en ridicule, comme n'étant qu'une vaine métaphore poétique, le PARADIGME de Platon, ou le dessin intentionnel et *exemplaire*, sur lequel sont calquées les choses existantes, et qu'on ne peut méconnaître, sans affirmer qu'elles sont absolument éternelles.

En outre Aristote, qui avait, à juste raison, reproché à son maître d'avoir donné aux idées une *subsistance réelle*, en dehors de l'intellect, a fait lui-même pire que cela; car les ayant admises comme réellement subsistantes *ab æterno* dans les êtres réels du monde, il en a fait non pas de pures conceptions de l'intellect, non pas des objets purement intelligibles, mais des principes actifs, constituant dans le monde, avec la matière, cette *cause efficiente* qu'il appelle la NATURE, et constituant dans l'intellect, avec l'action, cette cause efficiente qu'il appelle l'ART. Mais il est évident que, dans ce système, d'après lequel tout ce qui existe a en lui-même le principe, la raison, la cause de son existence et de sa durée, il n'y a pas de place non-seulement pour un Dieu créateur, pour un Dieu artisan, pour un Dieu-Providence, gouverneur du monde, mais pas même pour un Dieu simplement existant; il est évident que ce système détrône non-seulement le Dieu de Platon, mais encore le Dieu d'Épicure, et que ce système est, en toutes lettres, l'ATHÉISME, le NATURALISME, le RATIONALISME, le SENSISME, le SUJETTIVISME et le MATÉRIALISME.

Cependant puisque Aristote admet Dieu comme une immense

réalité physique, il est évident encore que même les idées, ces principes actifs ayant une existence dans les réalités de la nature, doivent se trouver au moins comme des formes, dans l'Infinie Réalité, Dieu, et que Dieu est la forme réelle de tous les êtres. Mais, pour Aristote aussi, la forme est l'*Acte premier* qui individualise et spécifie la matière, la fait être cet être et non un autre, et lui confère ses propriétés, aussi bien que son nom. D'après ce système, la matière et tous les êtres qui la partagent n'auraient donc leur *individualisation* et leur principe spécifiant que dans la nature même de Dieu ; tous les êtres s'unifieraient en Dieu, et participeraient à sa réalité; le monde ne serait qu'une grande émanation, un épanouissement de la substance divine, différemment modifiée; tout serait Dieu et Dieu serait tout. Ainsi, tandis que Platon fit de Dieu une partie du monde, Aristote a fait du monde une partie de Dieu ou le MONDE-DIEU, et voilà le panthéisme. On peut donc dire que la doctrine d'Aristote sur les idées universelles, les essences et l'origine des choses, est la plus grande erreur et l'erreur mère de toutes ses erreurs.

Voilà, dans sa triste et affreuse réalité, la doctrine d'Aristote sur les idées. Voici maintenant celle du Docteur angélique sur le même sujet.

C'est à la quinzième QUESTION de la première partie de la SOMME qu'il s'en occupe. Il commence par établir que le mot grec *idée* se traduit en latin par le mot *forma* (1), et que, par conséquent, sous le nom *idées*, on n'entend et on ne doit entendre que *les formes de certaines choses, en dehors des choses mêmes*. Puis il indique deux manières différentes dont la *forme* ou l'idée d'une chose peut exister *en dehors de la chose même*. La première de ces manières est comme l'*exemplaire* de la chose même, c'est-à-dire comme étant le type ou le modèle idéal d'après lequel la chose est *faite*; la seconde manière dont la forme peut se trouver en dehors de la chose, est comme le principe par lequel la chose est *connue*, et c'est à ce dernier mode

---

(1) « *Idea* enim græce, latine *forma* dicitur. Unde, per ideas intelliguntur « *formæ* aliquarum rerum, præter ipsas res existentes (*Artic.* 1). »

d'existence de la forme, en dehors de la chose, qu'on fait allusion lorsqu'on dit : « Que tout ce qui est connu se trouve dans celui qui le connaît (1). » Et enfin, il démontre victorieusement cette thèse : Que les formes des choses ou leurs idées, existantes en dehors des choses mêmes, se trouvent en même temps, de cette double manière, dans l'Intellect divin (2). D'abord, parce que c'est le propre de tout ce qui agit par l'intellect, d'avoir dans ce même intellect, selon *son être intelligible*, la forme ou l'idée de ce qu'il veut faire, comme l'architecte a dans son esprit la forme ou l'idée de la maison qu'il veut bâtir. Or, le monde n'existant pas par hasard, mais ayant été créé par Dieu, Dieu ne l'a fait que d'après l'idée qu'il en avait préconçue ; ainsi donc l'idée du monde (*art.* 1), aussi bien que les idées de tous les êtres qu'il renferme (*art.* 2) se trouvent, comme formes *exemplaires* dans l'intellect divin, de toute éternité. En second lieu, parce que rien ne pouvant être connu, par l'intellect, que dans sa *forme intelligible* ou *idéale*, tout intellect doit nécessairement avoir en lui-même cette forme intelligible ou idéale des choses qu'il connaît, conséquemment les formes ou les idées des choses se trouvent dans l'intellect divin de la seconde manière aussi, comme principe de la connaissance qu'il en a (*art.* 3).

Or, qu'a-t-elle de commun cette profonde, noble et pieuse doctrine de saint Thomas qui place en Dieu toutes les idées des choses, et qui, par là, sert de support scientifique au dogme d'un Dieu créateur, avec la doctrine absurde, abjecte, impie d'Aristote qui n'admet les idées des choses que dans les choses mêmes, qui leur donne une existence éternelle, à l'exclusion de Dieu, et qui conduit tout droit, comme on l'a vu, au matérialisme, au panthéisme et à l'athéisme ?

Quant aux idées qui se trouvent dans l'esprit de l'homme, il

---

(1) « Forma autem alicujus rei, præter ipsam existens, ad duo esse potest : « vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur *forma ;* vel ut sit principium cognitionis « ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in Cognoscente « (*Artic.* 1). »

(2) « Necesse est ponere in Mente divina ideas (*Ibid.*) »

est vrai qu'Aristote en fait des créations de l'*intellect agissant*, mais ce sont des créations de fantaisie, des jeux d'esprit, des illusions que l'intellect ne puise ni dans les choses, puisqu'elles en sont inséparables, ni en Dieu, puisque, pour Aristote, Dieu n'aurait pas eu, en lui, les idées archétypes d'après lesquelles il eût créé les choses. On pourrait donc dire que l'*intellect* d'Aristote est au fond l'intellect, s'*amusant* plutôt, que l'intellect *agissant*, ou bien l'intellect, ne se nourrissant que de rêves, de fantômes, de chimères, et demeurant étranger à la vraie connaissance de la *quiddité* ou de la réalité des choses.

L'*intellect agissant* de saint Thomas est bien autrement sérieux. Cette puissance merveilleuse par laquelle notre intellect saisit l'universel sans le particulier, comme le sens saisit le matériel sans la matière ; cette puissance ineffable par laquelle il se forme lui-même la conception vraie de la *quiddité* des choses, lit dans les choses (*intus legit*), comprend les choses, n'est, comme le saint docteur vient de nous le dire, « qu'une certaine participa-« tion de la lumière divine, selon cette parole de saint Jean : le « Verbe est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans « ce monde, *Intellectus agens nihil aliud est nisi participatio « quædam luminis divini, juxta illud Joannis : erat lux vera, « illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum.* » L'*intellect agissant* de saint Thomas n'est, comme il vient de nous le dire aussi, en expliquant saint Augustin (§ 16), que ce « Cachet mystérieux de la lumière du visage de Dieu, dont « parle le Prophète ; *Signatum est super nos lumen vultus tui, « Domine.* » Pour saint Thomas, c'est donc par un reflet de l'intellect divin sur notre intellect, que celui-ci *agit*. C'est par une *certaine participation* de la même vertu, par laquelle Dieu entend, que nous entendons. Et, dès lors, il est bien simple, bien naturel qu'*au moyen* de l'abstraction que nous faisons des espèces intelligibles, de toutes leurs conditions matérielles; *per abstractionem specierum a conditionibus materialibus*, nous percevions en quelque sorte, en nous-mêmes, comme Dieu les connaît, en lui-même, d'une manière complète et *directe*, la *quiddité* ou l'être commun, l'être universel des choses, qui est l'objet propre de l'intellect, les *formes intelligibles* des choses, les *idées* des choses; et que, dans cette *action* par laquelle notre intellect

perçoit simplement ces *espèces intelligibles* qu'il a abstraites des choses, il voie toujours juste et ne se trompe guère, *intellectus simpliciter percipiens semper est verus* (saint Thomas, *passim*).

On le voit donc, saint Thomas n'a pas établi sa doctrine de l'entendement humain sur la vanité de la pensée de l'homme, mais sur la vérité de la Parole de Dieu.

On trouve encore dans saint Thomas ce profond et magnifique exposé sur le mystère de l'être intelligent. « L'acte d'entendre « de l'intellect demeure dans celui qui entend. Quiconque com- « prend, par cela même qu'il comprend, voit se produire en « lui-même quelque chose qui n'est que la conception de la « chose comprise et qui provient de la faculté intellective et de « la connaissance de cette faculté. C'est cette conception que « nous exprimons par la parole et qui n'est que le VERBE DU « CŒUR manifesté par le verbe de la voix (1). »

« L'âme humaine, par cela même qu'elle s'aperçoit de son « acte, se comprend elle-même dans tout ce qu'elle comprend.. « En nous, l'*entendre* n'est pas la substance même de notre in- « tellect. Donc, le verbe qui procède en nous par la voie de l'o- « pération intelligible, n'est pas de même nature que l'entende- « ment d'où il procède et le mode de génération ne convient à « notre verbe que d'une manière impropre et incomplète. Mais « l'*entendre* de Dieu est la substance même de celui qui entend. « Le Verbe divin qui en sort, en procède comme une chose *réel- « lement subsistante* et de la même nature. C'est pourquoi le « Verbe divin est dit, d'une manière propre, ENGENDRÉ ET FILS. « C'est cependant à juste raison que, par rapport à notre enten- « dement aussi, nous parlons de notre verbe comme d'une con- « ception; car dans le verbe de notre entendement se trouve « aussi la ressemblance de la chose entendue, quoiqu'il ne s'y « trouve pas l'identité de la nature (2). »

---

(1) « Intelligere intellectus manet in ipso intelligente... Quicumque intelligit, « hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei « intellectæ, ex vi intellectiva et ex ejus notitia procedens. Quam quidem con- « ceptionem vox significat, et dicitur : *Verbum cordis*, significatum verbo « vocis (I, p. q. 27, a. 1). »

(2) « Anima, percipiendo actum suum, seipsam intelligit, quandocumque ali-

« Tout ce qui procède, selon *la procession au dehors*, est né-« cessairement différent du principe d'où il procède. Mais ce qui « procède par *la procession au dedans* n'en doit pas être dif-« férent. Loin de là, il est même d'autant plus UN avec le prin-« cipe d'où il procède, qu'il en procède plus parfaitement. Car « il est manifeste que la conception intellectuelle est d'autant « plus intime et plus UNE avec le principe intelligent, que l'acte « de l'*intellection* est plus parfait; l'entendement demeurant « plus UN avec la chose entendue, par cela même qu'actuel-« lement il entend. Par conséquent, l'*entendre* de l'entendement « divin étant la dernière limite de la perfection, il faut absolu-« ment admettre que le Verbe divin est UN avec le Père de qui « il procède (1). »

Deux choses sont évidentes, pour quiconque sait lire, en parcourant cette étonnante page du DOCTEUR vraiment ANGÉLIQUE. La première est que c'est à l'auguste Trinité divine qu'il a emprunté la lumière pour pénétrer dans les mystérieuses profondeurs de la trinité de l'intelligence humaine, et se rendre compte de la manière dont elle se forme l'idée. La seconde est qu'il s'est servi du mystère de la trinité créée pour répandre une nouvelle lumière sur le grand et ineffable mystère de la Trinité Incréée et en préciser le dogme. Notre lecteur sait déjà (§ 8) que c'est ainsi qu'ont agi saint Augustin et les anciens Pères de l'Église. Il est

---

« quid intelligit.... Intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde « verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non « est ejusdem naturæ cum eo a quo procedit. Unde non *proprie et complete* com-« petit illi ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia Intel-« ligentis; et Verbum procedens procedit ut ejusdem naturæ subsistens, et prop-« ter hoc dicitur *proprie* GENITUS et FILIUS. Sed in intellectu nostro, utimur « verbo conceptionis, secundum quod, in verbo nostri intellectus, invenitur « similitudo rei intellectæ : licet non inveniatur naturæ identitas (I, p. q. 27, « art. 2). »

(1) « Quod procedit *ad intra* non oportet esse diversum. Imo, quanto perfec-« tius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim « quod quanto aliquid magis intelligit, tanto conceptio intellectualis est magis « intima intelligenti, et magis Unum. Nam intellectus, secundum hoc quod actu « intelligit, fit magis Unum cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit in « fine perfectionis, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte Unum cum eo « a quo procedit (*Ibid.*). »

donc évident encore qu'Aristote n'a été pour rien dans cette sublime philosophie de saint Thomas, comme Platon n'a été pour rien dans la même manière de philosopher de saint Augustin; que la philosophie chrétienne ne doit rien à la philosophie païenne, et que nous n'avons rien de commun avec elle.

La théorie du Stagyrite sur les idées, a-t-on dit, à juste raison, était une négation et une affirmation: une négation, parce que, dans cette théorie, son auteur refusait aux idées la qualité archétype que leur avait attribuée Platon, par laquelle les idées étaient le type exemplaire, le modèle des choses; une affirmation, parce que, dans la même théorie, Aristote avait établi que les idées ne se trouvent originairement que dans les choses elles-mêmes. Or, évidemment, une telle négation est une immense absurdité, et une telle affirmation un horrible blasphème.

La théorie de saint Thomas sur les idées est, elle aussi, une négation et une affirmation : une négation, parce qu'il renverse la doctrine impie de l'essence éternelle des choses, n'ayant sa raison que dans les choses mêmes; une *affirmation*, parce qu'il démontre invinciblement que les idées ou les formes intelligibles des choses ne sont que leurs *raisons éternelles*, leurs causes exemplaires, existant dans l'intellect divin, et que l'intellect humain ne les perçoit que par la lumière divine qui se reflète sur lui, et par laquelle il est *agissant,* généralise le particulier, spiritualise le matériel, voit la *quiddité* des choses, telle qu'elle est dans l'intellect divin lui-même. Mais évidemment, une telle négation est, au contraire, une vérité nécessaire; une telle affirmation est un sublime hommage rendu au Dieu créateur des choses. Donc, évidemment encore, la théorie de saint Thomas, sur l'origine de la connaissance, sur l'intellect et sur les idées, est la contre-partie absolue de celle d'Aristote sur les mêmes sujets; elle en diffère autant que la lumière du ciel diffère des ténèbres de l'enfer, un acte sublime de foi d'un acte horrible d'impiété; et, sur ce point, saint Thomas a autant été le disciple d'*Aristote*, que saint Augustin l'avait été de Platon.

CINQUIÈME CHAPITRE.

DE L'ORIGINE TOUTE CHRÉTIENNE DE LA PSYCHOLOGIE DE SAINT THOMAS, EN PARTICULIER.

§ 22. *M. Jourdain : on lui rend la justice d'avoir parlé respectueusement de saint Thomas.—Tort qu'il s'est fait à lui-même en attribuant à saint Thomas d'avoir emprunté à Aristote sa doctrine sur l'âme.—Les textes qu'il allègue n'ont pas la signification qu'il leur donne. Il se rétracte et établit formellement l'originalité de la psychologie de saint Thomas. Loin d'avoir lui-même déclaré, comme M. Jourdain le prétend, de n'avoir fait que suivre Aristote, saint Thomas a, par un fait éclatant, déclaré de n'avoir suivi que la Tradition des Pères de l'Église, dans sa théorie sur l'âme.*

« Passe pour sa théorie sur l'intellect et sur les idées, » nous semble dire l'école semi-rationaliste, « mais quant à sa théorie « *sur l'âme humaine et sur la manière dont elle est unie au corps*, « il est impossible de nier que saint Thomas ait emprunté tout « cela à Aristote, et, par conséquent, qu'il ait été, sur ce point, « son apprenti et son écolier. »

C'est l'honorable M. Jourdain qui vient de se faire l'écho de cette objection, dans l'ouvrage que nous avons cité plus haut. « Quand saint Thomas, dit-il (Philosophie de saint Thomas, « tom. I, pag. 287), n'indiquerait pas la source où il a puisé « cette doctrine, il serait aisé de la découvrir. Qui ne connaît, au « moins par ouï-dire, les belles théories d'Aristote sur la vie, et « cette définition célèbre dont chaque mot a fatigué la pénétra- « tion des commentateurs : « L'âme est l'entéléchie première « d'un corps naturel qui a la vie en puissance? » Mais saint « Thomas ne cache pas ses emprunts : il déclare ouvertement « qu'il ne fait que suivre Aristote, et que le péripatétisme, de « l'aveu de toute l'école, a donné la définition la plus haute, la « plus profonde, la plus vraie de l'âme humaine (1). »

---

(1) « Et hæc est demonstratio Aristotelis. Relinquitur ergo solus modus quem

Nous savons gré à M. Jourdain de ce que, dans ce passage, aussi bien que dans tout son livre, il s'est toujours exprimé dans les termes les plus convenables et les plus respectueux à l'égard du prince des philosophes chrétiens. Son mérite est d'autant plus grand que, par cet exemple, il a, lui laïque et universitaire, rappelé à des ecclésiastiques qui paraissent les avoir oubliées, la modestie et la réserve qu'on doit mettre dans la manière de juger les grandeurs de la science chrétienne.

Mais nous ne pouvons nous empêcher de regretter qu'historien fidèle de la *lettre* de saint Thomas, M. Jourdain ne l'ait pas toujours été de son *esprit*. C'est peut-être parce que les préjugés de l'école à laquelle il appartient ont égaré, sans qu'il s'en doutât, sa droiture et son bon sens; c'est peut-être parce que, dans sa carrière, il n'a pu trouver assez de loisir pour aller jusqu'au fond dans la SCIENCE DES CAUSES, y faire les mêmes progrès qu'il a faits dans la science des mots, et qu'il faut être philosophe pour faire de la philosophie, comme il faut être théologien pour faire de la théologie, médecin pour faire de la médecine. Mais, quelle qu'en soit la cause, toujours est-il que l'historien consciencieux de LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS n'en a pas bien compris la pensée fondamentale, l'importance et la grandeur. Toujours est-il qu'avec les meilleures intentions, il a, lui aussi, rapetissé saint Thomas en faisant de lui un écolier d'Aristote et un semi-rationaliste achevé. Toujours est-il que son grand travail n'est pas propre à faire faire un seul pas à la solution des grands problèmes qui se discutent dans ce moment, et que, malgré toutes les peines qu'il s'est données, il n'a pas fait un livre aussi sérieux et aussi utile qu'on avait droit de l'attendre de son talent et de sa piété.

Nous aurons, plus loin, occasion de revenir sur la portée du livre de M. Jourdain, et de justifier la manière dont nous l'apprécions ici. Nous devons, pour le moment, discuter son affirmation concernant l'originalité de la psychologie de saint Thomas,

---

« Aristoteles ponit (I, p. q. 76, ar. 1). Alia est opinio Aristotelis, quam omnes « moderni sequuntur, quod anima unitur corpori ut forma (III, Dist. V. qu. 3. « a. 2). »

moins dans la pensée de critiquer un auteur recommandable, que dans la pensée d'éclaircir une importante question.

Nous ferons remarquer d'abord que les deux textes de saint Thomas, allégués par M. Jourdain, pour prouver que le docteur angélique *a lui-même avoué d'avoir emprunté à Aristote sa psychologie,* n'ont pas du tout cette signification. Voici la traduction de ces textes : « Et c'est là la démonstration d'Aristote. Il « reste donc le seul mode établi par Aristote... Il y a une autre « opinion, celle d'Aristote, que tous les modernes suivent, et « c'est que l'âme est unie au corps comme forme. » Or, ou nous ne savons pas lire, ou bien c'est par une singulière distraction que M. Jourdain a avancé que par ces mots : « *Saint Thomas déclare* OUVERTEMENT QU'IL NE FAIT QUE SUIVRE ARISTOTE*, et que le péripatétisme, de l'aveu de toute l'école, a donné la définition la plus haute, la plus profonde, la plus vraie de l'âme humaine.* » Car il est évident que, dans ces passages, saint Thomas n'a fait qu'apprécier le système d'Aristote, et n'a pas dit un seul mot *de son propre système* A LUI. Voyez plutôt.

Le premier des textes dont il s'agit se trouve dans la première partie de la SOMME, au *corps* de l'article premier de la question LXXVI. Cet article porte ce titre : *Si le principe intellectif s'unit au corps comme forme?* Tout le monde n'était pas pour l'affirmative, relativement à cette proposition, et l'on y opposait Aristote, disant que « l'intellect est séparé, et qu'il n'est l'acte (la forme) d'aucun corps. » Saint Thomas pose cette objection en tête de l'article, puis il la réfute, dans le *corps* du même article, à l'aide d'autres passages d'Aristote, et s'écrie : « C'est là la dé« monstration d'Aristote, *Et hæc est demonstratio Aristotelis.* »

Plus loin, toujours dans le même article, le saint docteur énumère les divers systèmes imaginés pour expliquer l'union de l'âme avec le corps. Il s'arrête à celui de Platon en particulier, qu'il appelle VAIN A PLUSIEURS TITRES ; *Sed hoc est multipliciter vanum;* et après avoir réfuté ces systèmes, il s'écrie encore : « Donc il ne reste que ce qu'Aristote a établi, *Relinquitur quod Aristoteles ponit.* »

On le voit, dans cet article, saint Thomas ne fait que défendre Aristote contre les partisans même d'Aristote ; il ne fait que constater son opinion et prouver que c'est la plus raisonna-

ble, *en comparaison* des opinions d'autres philosophes anciens sur le même sujet. Mais saint Thomas n'y fait pas la moindre allusion aux sources où il a puisé sa doctrine, *à lui*, sur l'âme humaine, et ne s'y engage pas le moins du monde *à ne suivre qu'Aristote*. Où M. Jourdain a-t-il vu donc que, par le texte cité, l'ange de l'école *a déclaré ouvertement qu'il ne fait que suivre Aristote?*

Quant à l'autre texte, tiré de l'ouvrage des *Distinctions*, saint Thomas y constate bien que les écoles de son temps suivaient l'opinion d'Aristote: *que l'âme est unie au corps comme forme;* mais il n'a nullement *déclaré*, ni à cet endroit ni ailleurs, *que le péripatétisme a donné*, *de l'aveu de toute l'école*, *la définition la plus haute, la plus profonde et la plus vraie de l'âme;* et moins encore y a-t-il déclaré que lui-même *n'a emprunté qu'à Aristote* sa belle et pure doctrine sur l'union de l'âme humaine avec le corps.

Mais voici quelque chose de plus curieux. Fidèle à la loi de l'exactitude qu'il s'est imposée dans son travail, M. Jourdain a, au même endroit (pag. 288), ajouté ceci: « Saint Thomas fait « une *seule* addition à son *modèle; il explique le dessein du Créa-* « *teur* dans la formation de l'âme. Au lieu *de se borner* à dire « qu'elle est la forme du corps, il cherche à établir *pourquoi* « elle est unie à un corps; *par ce côté* sa théorie, qu'on la re- « pousse ou qu'on l'admette, répond à un ordre de questions que « l'antiquité avait sans doute entrevues, *mais qu'elle avait* « *volontairement négligées.*

« Il est aussi à remarquer, poursuit M. Jourdain, que le *point* « *de départ* de saint Thomas *n'est pas le même* que celui du Sta- « gyrite. Le premier soin d'Aristote est d'étudier la *nature sensi-* « *ble*, d'en décrire fidèlement les aspects divers, de soumettre « toutes les variétés de la vie à l'analyse la plus minutieuse; et « ce n'est qu'après avoir tout vu et tout pesé, qu'étant arrivé à « l'homme et ayant appliqué les mêmes procédés à sa double « nature, il propose une définition de l'âme qui résume pour « lui les faits qu'il a observés dans sa course laborieuse à tra- « vers les différentes formes de l'existence. Saint Thomas est « *moins enclin* à chercher ses exemples dans *le monde physique;* « SON POINT DE DÉPART EST LA NOTION QU'IL S'EST FAITE

« DES ATTRIBUTS DIVINS; cette notion le conduit à supposer « des différences parmi les substances intellectuelles; et, comme « conclusion dernière, il enseigne que l'âme humaine, qui se « trouve au plus bas degré de l'échelle, doit nécessairement être « unie à un corps dont elle est la forme; il arrive au même ré- « sultat qu'Aristote *par une autre voie.* »

Ces remarques de M. Jourdain sur la psychologie de saint Thomas sont d'une parfaite justesse. Mais dire que, dans sa philosophie de l'âme, saint Thomas a commencé par *expliquer le dessein de Dieu créateur dans la formation de l'âme;* dire qu'*il ne s'est pas borné* (comme l'avait fait Aristote) *à affirmer que l'âme est la forme du corps, mais qu'il a cherché à établir la raison de cette union;* et que, par là, *il a répondu à un ordre de questions que l'antiquité* (païenne) *avait volontairement négligées;* dire que *le point de départ de saint Thomas n'est pas le même que celui du Stagyrite;* dire qu'à la différence d'Aristote, qui n'a traité de l'âme qu'en *étudiant la nature sensible, saint Thomas* ne s'est pas renfermé *dans le monde physique*, et que *son point de départ est la notion qu'il s'était faite des attributs divins;* dire enfin que saint Thomas a tiré de sa propre doctrine *sur les différences parmi les substances intellectuelles*, la *nécessité* de l'union de l'âme humaine au corps dont elle est la forme, c'est dire, en propres termes, que saint Thomas *n'a pas fait* UNE SEULE *addition à son modèle*, mais l'a tellement transformé qu'il n'en reste plus la moindre trace. C'est dire que son *modèle* n'a pas été Aristote, mais Dieu, et que sa doctrine de l'âme découle des principes de l'enseignement chrétien, touchant Dieu, sa sagesse, sa providence et les lois de l'univers. C'est dire enfin que sa psychologie lui est propre, lui appartient, et s'éloigne de celle d'Aristote de toute la distance qui sépare la science païenne de la science chrétienne, la matière de l'esprit, la terre du ciel, l'homme de Dieu.

Nous n'avons donc pas le droit d'en vouloir à M. Jourdain d'avoir dit que *saint Thomas a pris Aristote pour son modèle et pour son maître; qu'il lui a emprunté sa doctrine sur l'âme*, et *qu'il a déclaré ouvertement de n'avoir suivi qu'Aristote*, puisque M. Jourdain lui-même a rétracté d'une manière si éclatante ces fausses et injurieuses appréciations de la psychologie thomisti-

que, un instant après les avoir formulées, et en a fait amende si honorable. Nous devons même lui savoir gré d'avoir, quoique d'une main tremblante, indiqué, en peu de mots, les sources divines, les vraies sources auxquelles saint Thomas a puisé non-seulement sa théorie de l'âme, mais encore toute sa philosophie. Nous devons lui savoir gré d'avoir, par une heureuse contradiction, où il s'est placé avec lui-même, établi l'originalité toute chrétienne de la philosophie de saint Thomas. Nous devons lui savoir gré d'avoir, lui semi-rationaliste entêté, vengé saint Thomas de l'affront que lui fait son école, en le présentant comme un petit écolier d'Aristote.

Ces rétractations et ces aveux de l'école semi-rationaliste sont très-honorables pour celui qui s'en est fait l'organe, et nous sommes heureux de lui en donner acte. Mais nous n'en avions pas besoin pour savoir à quoi nous en tenir sur l'originalité chrétienne et sur la solidité et l'excellence de la psychologie de saint Thomas; car c'est le saint docteur lui-même qui a *ouvertement déclaré* tout cela, dans les seize *questions* qu'il a consacrées au développement de cette partie si importante de la philosophie (1), et dans lesquelles on ne sait qu'admirer le plus, ou l'élévation, la sublimité, la puissance du raisonnement, ou la précision du langage et la clarté des idées.

On sait que, dans toutes les questions qu'il discute, saint Thomas commence par établir, par toute espèce de preuves, l'opinion contraire à celle qu'il veut soutenir, et que, avant de démontrer sa thèse par le raisonnement, et d'en réduire à néant toutes les objections, il la précise, en l'appuyant sur un principe, universellement admis ou sur une grande Autorité. Or voici les autorités sur lesquelles, dans la 75e question, il a fondé ses propositions sur la nature de l'âme.

1er ARTICLE. « Il semble que l'âme est corps (suivent les objec-« tions)... Mais c'est le contraire qui est vrai, car saint Augustin « affirme que l'âme se dit *simplement*, par respect au corps, « parce qu'elle ne s'étend pas matériellement, comme le corps, « par l'espace du lieu (2). »

---

(1) Dans la première partie de la *Somme*, depuis la 74e question jusqu'à la 90e *inclusivem.*

(2) « Videtur quod anima sit corpus... Sed contra est quod Augustinus dicit,

2e ARTICLE. « Il semble que l'âme humaine n'est pas une « chose subsistante..... Mais c'est le contraire qui est vrai, car « saint Augustin dit : Chacun voit clairement que la nature de « l'esprit est d'être une substance et de ne pas être corporelle. « Quant à ceux qui l'affirment une substance corporelle, ils ne « tombent dans cette erreur que parce qu'ils affublent l'âme de « ces fantômes des corps sans lesquels ils ne peuvent imaginer « aucune nature (1). »

3e ARTICLE. « Il semble que les âmes des animaux sont sub- « sistantes..... Mais c'est le contraire qui est vrai, parce que, « dans le livre *des Dogmes ecclésiastiques* (attribué à saint Au- « gustin), il est dit : Nous croyons que l'homme seul (parmi les « êtres animés) a une âme substantive : les âmes des brutes ne « sont donc pas substantives (2). »

4e ARTICLE. « Il semble que l'âme seule est tout l'homme.... « Mais c'est le contraire qui est vrai; car saint Augustin loue « beaucoup Varron pour avoir dit que l'homme n'est ni l'âme « seule ni le corps seul, mais l'âme et le corps pris ensemble (3). »

5e ARTICLE. « Il semble que l'âme est composée de forme et « de matière..... Mais c'est le contraire qui est vrai; car, dans « son livre 7e *sur la Genèse prise à la lettre,* saint Augustin « prouve que l'âme n'est formée ni d'une matière corporelle « ni d'une matière spirituelle (4). »

« lib. *de Trinitate.* Quod anima simpliciter dicitur respectu corporis, *quia* « *mole non diffunditur per spatium loci.* »

(1) « Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens... Sed contra « est quod Augustinus dicit, lib. 10 *de Trinitate* : Quisquis videt mentis natu- « ram et esse substantiam et non esse corpoream ; qui videt eos qui opinantur « eam esse corpoream ob hoc errare quod adjungunt ei ea sine quibus nullam « possunt cogitare naturam. »

(2) « Videtur quod animæ brutorum animalium sint subsistentes... Sed contra « est quod dicitur lib. *de Ecclesiasticis Dogmatibus,* solum hominem credimus « habere animam substantivam, animalium ergo animæ non sunt substantivæ. »

(3) « Videtur quod anima sit homo... Sed contra est quod Augustinus, lib. 19 « *de Civitate Dei*, commendat Varronem quod hominem nec animam solam « nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur. »

(4) « Videtur quod anima sit composita ex materia et forma... Sed contra est « quod Augustinus probat, in 7, *super Genesi ad litteram*, quod anima non est « *facta* nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali. »

6e ARTICLE. « Il semble que l'âme humaine est corruptible... « Mais c'est le contraire qui est vrai; car saint Denis dit que « les âmes humaines tiennent de la bonté de Dieu d'être in- « tellectuelles et d'avoir une vie substantielle et *inconsump-* « *tible* (1). »

7e ARTICLE. « Il semble que l'âme et l'ange sont d'une seule « et même espèce..... Mais c'est le contraire qui est vrai. Les « choses dont les opérations naturelles sont diverses diffèrent « entre elles par rapport à l'espèce. Mais les opérations de l'âme « et celles de l'ange sont diverses; car saint Denis a dit : Les « esprits angéliques ont des intellects simples et bons, et ils ne « puisent pas dans les choses visibles la connaissance divine, « tandis qu'il en est autrement de l'âme. Donc l'âme et l'ange « ne sont pas de la même espèce (2). »

On le voit donc : saint Thomas n'établit ces sept thèses, qui renferment sa psychologie tout entière, que sur des textes de saint Denis Aréopagite, de saint Augustin, et du livre *des Dogmes ecclésiastiques*, qui était regardé comme le résumé exact, je dirais presque comme le catéchisme de la science chrétienne. Voilà un fait bien évident, j'espère, par lequel saint Thomas *a ouvertement déclaré qu'il n'a emprunté sa psychologie* qu'aux Pères et à la tradition de l'Église.

---

(1) « Videtur quod anima humana sit corruptibilis... Sed contra est quod « Dionysius dicit, c. 4 *de Divin. Nomin.*, quod animæ humanæ habent ex « bonitate divina quod sint intellectuales et quod habeant substantialem vitam « inconsumptibilem. »

(2) « Videtur quod anima et angelus sunt unius speciei... Sed contra quia, « quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ et « angeli diversæ sunt operationes naturales, quia ut dicit Dionysius, 7, *de Divin.* « *Nomin.*, Mentes angelicæ simplices et bonos intellectus habent, non de visibi- « libus congregantes divinam cognitionem — cujus contrarium post modum de « anima dicit. — Animæ igitur et angeli non sunt unius speciei. »

§ 25. *La doctrine d'Aristote, sur l'âme humaine, ne lui appartient pas en propre; il l'a trouvée, toute faite, dans les croyances de l'humanité et dans les livres indiens.— Preuves que la même doctrine est éminemment chrétienne, et qu'elle a été professée par les Pères de l'Église dès l'origine du christianisme. — C'est d'eux que l'a apprise saint Thomas. Il n'a emprunté à Aristote que la formule de cette doctrine et non la doctrine elle-même.—Incertaine et erronée chez Aristote, chez saint Thomas elle se trouve vraie et parfaite.—Ayant puisé dans le mystère de l'Incarnation la lumière pour connaître l'homme, il s'est servi de sa doctrine, sur l'homme, pour mieux préciser le mystère de Jésus-Christ. — Pour avoir fait usage de la définition d'Aristote, il n'est pas plus son disciple que le concile général de Vienne qui a consacré la même définition.*

Il est vrai que, dans la question 76, saint Thomas paraît s'appuyer principalement sur Aristote, ne développer et ne défendre que sa théorie, *sur la manière dont l'âme est unie au corps*. Mais cette *manière* a été toujours et partout connue et admise par l'humanité tout entière, bien longtemps avant qu'Aristote eût daigné venir au monde (1), et indépendamment de son enseignement.

Le langage de l'humanité est l'écho fidèle de ses croyances. Or, comme nous l'avons fait remarquer bien souvent ailleurs, chez tous les peuples, dans tous les idiomes, on ne dit pas : MON *esprit pense ;* MA *langue parle ;* MA bouche mange ; MA main *agit ;* MON *pied marche ;* mais : JE *pense ;* JE *parle ;* JE *mange ;* J'*agis ;* JE *marche.* Par cette manière de s'exprimer, si simple, mais si profonde et si philosophique, le genre humain tout entier donne à entendre qu'il CROIT que les opérations de l'homme

(1) Dans les importants travaux, publiés dans ces derniers temps, par la savante société des *Transactions*, de Londres et de Calcutta, sur la philosophie des anciens Indous, on rencontre, presque dans les mêmes termes, la théorie d'Aristote sur l'âme. Il résulte de là, d'abord que le philosophe grec a trouvé toute faite cette théorie, dans les livres indiens qu'Alexandre le Grand, son disciple, avait mis à sa disposition, après avoir conquis les Indes; et que, selon la coutume de ses compatriotes, se l'étant appropriée sans en indiquer les vraies sources, Aristote en a été, non l'*inventeur*, mais le *voleur*. Il résulte ensuite que les philosophes indous ne l'ont, pas plus qu'Aristote, imaginée eux-mêmes, mais l'ont reçue, avec bien d'autres vérités, par la tradition. Car cette contrée a été en même temps et le berceau du genre humain et la dépositaire des révélations primitives touchant la vraie religion et la vraie philosophie.

ne sont ni de l'âme seule, ni du corps seul, mais de l'âme et du corps unis ensemble, de tout le composé, de tout le *conjonct*, de tout l'homme; que c'est par le même principe par lequel il pense, que l'homme parle, mange, agit, marche; que l'âme est unie d'une manière si intime, si *substantielle* au corps, qu'elle ne forme avec lui qu'une seule chose, un tout, une personne, une individualité intelligente et sensible. Mais CROIRE que l'âme est unie de cette façon au corps, c'est croire qu'elle y est unie comme *forme* ou principe substantiel; car c'est par un tel principe que tout composé *naturel* EST et OPÈRE. Ainsi donc, en appelant l'âme une *Entéléchie du corps physique*, *ayant la vie en puissance*, Aristote n'a fait que *formuler*, d'une manière obscure et nouvelle, une théorie aussi ancienne que le monde, aussi universelle que l'humanité; une théorie connue, sentie, admise par le genre humain tout entier et clairement exprimée par lui dans le langage commun de la nature, qui n'est et ne peut être que l'écho de la vérité. Donc, en expliquant, en soutenant une telle théorie, saint Thomas a expliqué, soutenu, non la théorie d'un philosophe, d'un homme, mais une vérité traditionnelle, une vérité de sens commun, une vérité faisant partie du patrimoine intellectuel et inamissible de toute l'humanité.

Bien plus, la doctrine *que l'âme est unie au corps comme forme* est un dogme chrétien. Car le concile œcuménique de Vienne (en Dauphiné), en 1311, a dit en toutes lettres : QUICONQUE NIERA QUE L'AME INTELLECTIVE EST LA FORME SUBSTANTIELLE DU CORPS HUMAIN, QU'IL SOIT EXCOMMUNIÉ : *Siquis dixerit animam intellectivam non esse formam substantialem corporis humani, anathema sit.* Or, par ses décisions dogmatiques, l'Église ne fabrique pas de nouveaux dogmes; elle ne fait que formuler, déclarer, confirmer et soutenir, contre l'insolence des novateurs et des hérétiques, des dogmes anciens; elle ne fait que rendre de nouveaux et éclatants hommages à ce qui a été cru toujours, partout et par tous les chrétiens: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.* Ce n'est donc pas au quatorzième siècle qu'on a commencé à croire, mais c'est dès l'origine du christianisme qu'on a toujours cru que l'*âme est la forme substantielle du corps.*

En effet, on vient d'entendre saint Denis l'Aréopagite, affirmant que les âmes humaines ont une vie SUBSTANTIELLE et inconsumptible : *Animæ humanæ habent substantialem vitam inconsumptibilem*. Saint Augustin vient de nous dire, lui aussi : « C'est une vérité évidente pour tout le monde que c'est de la « nature de l'âme d'être une SUBSTANCE : *Quisquis videt men-* « *tis naturam esse* SUBSTANTIAM ; c'est-à-dire d'être un principe « *subsistant* en lui-même et faisant subsister le corps ; » car, à peine séparé de l'âme, le corps tombe à l'instant même en dissolution et perd l'*être* de corps humain.

Dans le livre si ancien *des Dogmes ecclésiastiques*, dont il a été plusieurs fois question, dans cet écrit auquel saint Thomas donne, comme on l'a vu (§ 6), tant d'importance et d'autorité, il est dit : « Nous croyons que l'homme seul a une âme SUBS- « TANTIVE : *Solum hominem credimus habere animam* SUBSTAN- « TIVAM. Nous disons encore que c'est une seule et même âme « qui, dans l'homme, VIVIFIE le corps. » Mais c'est déclarer que l'*âme est la forme du corps ;* car le principe, uni à un corps organique et ayant une *vie substantielle* et une *subsistance* propre ; le principe de tout corps organique qui, *substantif* lui-même, *vivifie* ce corps, est sa *forme* et rien que sa *forme*. Si donc c'était là, depuis saint Denis, le disciple de saint Paul, la psychologie des docteurs chrétiens, il est évident que l'Église n'a pas attendu que les Arabes vinssent exhumer et mettre en cours la philosophie d'Aristote, au dixième siècle, pour savoir et pour enseigner que l'*âme intellective* est la *forme substantielle du corps*.

Enfin, dans le symbole attribué à saint Athanase, dont l'autorité est si grande et si ancienne dans l'Église, il est dit : « Comme « l'âme rationnelle et la chair est UN homme, ainsi Dieu et « l'homme est UN Christ: *Sicut anima rationalis et caro* UNUS « *est homo*, ITA *Deus et homo* UNUS *est Christus*. » Or dire que, dans l'homme, l'âme est unie au corps *de la même manière* dont la divinité est unie à l'humanité en Jésus-Christ, c'est dire que l'union de l'âme avec le corps est non une union morale, accidentelle, apparente, comme celle du moteur avec le mû, mais une union réelle, intime, substantielle. A l'exception près que la personnalité résulte de l'union des deux substances

dans l'homme, tandis qu'en Jésus-Christ, la personnalité ne surgit pas de l'union des deux natures, mais que c'est la même personnalité du Verbe qui, sans s'amoindrir et sans s'altérer, sert de support à la nature humaine; à cette grande exception près, dire que l'âme et le corps forment l'homme UN, comme la divinité et l'humanité forment Jésus-Christ UN, c'est dire que l'âme et le corps constituent un TOUT toujours substantiel, un tout dans lequel le même être de l'âme est, en même temps, l'être du corps, comme en Jésus-Christ la même personne du Verbe est, en même temps, la personne de l'homme, c'est dire que l'âme et le corps de l'homme sont unis dans l'unité d'un seul être, l'être de l'âme, comme la divinité et l'humanité de Jésus-Christ sont unies dans l'unité de la même personne, la personne du Verbe.

Mais si l'âme est unie au corps d'une semblable manière, elle est vraiment la *forme substantielle* du corps, car, encore une fois, tout principe qui donne *l'être* à la chose à laquelle il est uni, et qui, subsistant en lui-même, fait subsister la chose en lui, par lui et avec lui, est la *forme substantielle* de cette chose. Donc la doctrine de l'union de *l'âme forme des corps* est une doctrine essentiellement chrétienne, est une doctrine toujours connue, toujours admise, toujours suivie dans l'Église, et saint Thomas ne l'a pas volée à Aristote, mais il l'a apprise à l'école de l'Église.

Enfin, nous avons prouvé plus haut que, vraie image du Dieu Un et Trine, en tant qu'être intelligent, et modèle en petit du Verbe de Dieu fait homme, en tant qu'être spirituel et corporel, l'homme n'a pu être connu dans la vérité, dans l'excellence de sa nature et de ses facultés, qu'après que son auguste et divin Original, le Dieu Un et Trine et le Verbe Incarné ont été révélés au monde par la foi chrétienne. Nous avons fait voir que, faute de cette foi, les anciens philosophes et les philosophes modernes, qui se placent en dehors de l'enseignement chrétien, n'ont jamais connu, n'ont jamais pu connaître, et ne connaîtront jamais l'homme d'une manière complète et parfaite. Nous avons confirmé la justesse de ces remarques par l'exemple des anciens Pères de l'Église, comparés avec les philosophes païens, et par

l'exemple de saint Augustin, en particulier, comparé avec Platon (§ 8).

Saint Thomas comparé avec Aristote, au même point de vue, est une preuve nouvelle de la vérité de ces observations.]

On vient de voir que c'est principalement à l'aide de la lumière qui jaillit du mystère de Dieu, Un dans la nature et Trine dans les personnes, que le Docteur angélique a donné la vraie théorie, la théorie la plus sublime et la plus exacte de l'intelligence humaine, une dans son être, trine dans ses facultés. Il en est de même de sa théorie de l'âme.

On n'a qu'à lire attentivement les quatre-vingt-seize articles, si amples, si savants et si splendides de lumière, de beauté et de vérité, dans lesquels il a développé et établi cette théorie, pour se convaincre que, sur ce sujet, tout en citant souvent Aristote, saint Thomas n'en a pas moins emprunté à la théologie du mystère de l'Incarnation ces notions si précises et si solides par lesquelles il éclaire le mystère de la philosophie de l'âme humaine. Ce sont là de ces *additions* que, d'après M. Jourdain, *saint Thomas aurait faites à son modèle*, et qui, cependant, en ont changé radicalement la forme. Car, chose étonnante ! la théorie de saint Thomas de l'*âme forme du corps,* identique avec celle d'Aristote par *les mots,* en est entièrement différente par le fond ; vague, incertaine, obscure, contradictoire, matérielle, erronée chez le Stagyrite, dans les mains de saint Thomas elle est ferme, certaine, claire, cohérente, spirituelle, elle est une théorie-vérité.

On ne saurait le répéter assez : en faisant attention au langage, cet interprète fidèle des croyances de l'humanité, ou bien en copiant les livres indiens, Aristote a bien pu définir l'âme, « *la forme du corps physique, ayant la vie en puissance*, ou attendant la vie ; » mais, ignorant le mystère du Dieu-Homme dans l'unité de la personne, il ne put se rendre compte ni être certain du mystère de l'âme-corps dans l'unité de l'être. Il ne comprit et ne put comprendre l'importance et la vérité de sa propre définition. Au contraire, formé à l'école de l'enseignement chrétien, saint Thomas s'était assis, comme une colonne sur une base inébranlable, sur ce canon dans lequel se résume toute la vraie philosophie aussi bien que toute la vraie théologie : « Comme

« l'âme rationnelle et la chair sont Un homme, de même Dieu « et l'homme sont Un Jésus-Christ. » Il put donc voir, dans la définition d'Aristote, ce que son auteur même n'y avait ni vu ni pu voir. Le regard fixé sur le grand Original, Jésus-Christ, il reconnut, ainsi que l'avaient fait tous les docteurs chrétiens ses prédécesseurs, son portrait, son image, l'homme, et il a donné, sur la nature et la destinée de l'âme humaine, la vraie doctrine que la sagesse païenne n'avait fait qu'entrevoir, à travers le voile de la foi du genre humain, sans la reconnaître, la soupçonner, sans en être certaine, l'obscurcir au lieu de l'éclairer, la compromettre au lieu de l'établir. Voilà comment saint Thomas *aurait emprunté à Aristote sa théorie de l'âme!*

Que M. Jourdain n'ait pas fait de tels rapprochements, la chose n'a rien d'étonnant. Quelque éclairé qu'il soit, il est toujours laïque et n'a fait de la philosophie qu'en laïque. Mais que des ecclésiastiques, qui chantent tous les dimanches le *symbole de saint Athanase;* que des théologiens qui connaissent les mystérieux rapports existant, même au point de vue philosophique, entre l'ADAM SECOND et l'ADAM PREMIER SON MODÈLE et sa figure, *Adam primus qui est forma futuri;* que de tels savants aient l'air de méconnaître, eux aussi, ce fait éclatant : « que ce « n'est pas à l'école du paganisme que se sont formés les grands, « les vrais philosophes du christianisme, » et qu'ils en aient fait des écoliers de Platon ou d'Aristote : voilà ce qui est étrange, incompréhensible, inexplicable, et, par surcroît, déplorable.

Saint Thomas a fait mieux encore. Son 4e article de la question 84e de la *Somme* et 9e de l'Ame, commence par le canon de saint Augustin, que nous avons rapporté plus haut (pag. 34), et dans lequel le grand évêque d'Hippone exige « Que les philoso- « phes chrétiens enlèvent aux philosophes païens, *comme ne « leur appartenant pas,* ce que ces derniers ont dit de vrai et de « conforme à l'enseignement de la foi, et l'emploient au ser- « vice de la cause de la religion. » En citant ce canon, en tel endroit, saint Thomas a laissé assez entendre qu'il s'y est exactement conformé et qu'il n'a attaché une si grande importance à la doctrine prétendue d'Aristote : « que l'âme est la forme du corps; » qu'il ne *la lui a enlevée, comme à un usurpateur qui n'y a aucun droit,* que sachant bien que, pour se trouver,

quant à son expression, dans un auteur païen, cette doctrine n'en est pas moins *vraie, conforme aux doctrines de la foi,* et telle que tout docteur chrétien *a le devoir de la faire servir au développement et à l'ornement du plus important des dogmes de la foi.*

En effet, en parcourant les cent vingt-six magnifiques articles des 19 questions de la troisième partie de la Somme, dans lesquels il a traité, en prince des théologiens, cet auguste et délicieux mystère, on ne peut s'empêcher d'admirer aussi en lui le prince des philosophes. Car on y voit l'immense et heureux parti qu'il a tiré de sa théorie sur l'*union de l'âme avec le corps,* pour expliquer et préciser avec plus de clarté la doctrine catholique sur l'union du Verbe avec la nature humaine.

Tout cela est évident pour quiconque sait lire ce chef-d'œuvre du génie chrétien. Ainsi, à l'exemple de saint Augustin et de tous les docteurs grecs et latins de l'Église, ses prédécesseurs, saint Thomas s'est aidé du mystère de Jésus-Christ pour mieux connaître et préciser le mystère de l'homme, et puis il s'est servi de la doctrine, bien définie, bien établie, touchant le mystère de l'homme, pour mieux faire comprendre, pour environner de nouvelles démonstrations et de nouvelles lumières le mystère de Jésus-Christ. Voilà le procédé de saint Thomas au sujet de la doctrine de l'âme. Aristote n'y a été pour rien, si ce n'est pour lui avoir fourni une formule dont la pensée ne lui appartenait pas, dont il n'a pas senti la valeur, et qui, dans ses mains, était loin d'être une doctrine bien arrêtée et capable de commander en sa faveur le consentement des philosophes chrétiens, puisque, chez les anciens, elle n'avait pas même pu réunir les suffrages d'un petit nombre de philosophes païens.

Mais voici encore une observation importante que, en sa qualité de littérateur, M. Jourdain aurait dû faire, et qu'il n'a pas faite, en traduisant du grec la définition de l'âme par Aristote. Dans cette définition, son auteur appelle l'âme 'Εντελεχεία. Or, ce mot ne signifie que *perfectionnement — acte — continuité de mouvement dans la matière — force motrice* (1); mais il ne si-

(1) Voyez le mot 'Εντελεχεία, au DICTIONNAIRE GREC-FRANÇAIS de PLANCHE, composé sur l'ouvrage intitulé *Thesaurus linguæ græcæ* de HENRI ESTIENNE.

gnifie pas du tout *forme*. Ce mot de la définition *latine* de l'âme appartient donc en propre à saint Thomas, qui l'a, à son tour, emprunté aux livres saints et à saint Augustin, où seulement, outre le sens physique et géométrique qui lui est donné, il se trouve aussi employé au sens philosophique et moral, et signifie non-seulement la *beauté* et la *configuration extérieure de la substance matérielle*, mais encore la *nature*, les *qualités essentielles* de l'être, le *principe de toute action*, le *modèle*, l'*exemplaire* et même le *support* de l'être et de la manière d'être.

En rappelant la définition grecque d'Aristote, M. Jourdain lui-même a fait cette remarque : « *Chaque mot* de cette défi« nition a fatigué la pénétration des commentateurs (tom. I, « pag. 287). » C'est dire, en d'autres termes, que la définition de l'âme du philosophe païen est vague, ambiguë, incertaine; qu'elle peut être prise — ce qui est en effet arrivé — dans une infinité de sens différents, et donner lieu aux plus grandes erreurs. Or, une telle définition d'une chose n'en est pas une. Par sa définition de l'âme, Aristote aurait donc plutôt obscurci, embrouillé qu'expliqué et bien établi la vraie doctrine de l'âme.

Aucun de ces inconvénients ne peut être reproché à la définition de l'âme telle que saint Thomas l'a formulée. Rien que pour y avoir introduit le mot profond et heureux de *forme*, complétement inconnu (au sens philosophique) par la philosophie païenne ; rien que pour avoir dit que l'*âme est la forme du corps*, il a fixé, précisé de la manière la plus simple et la plus claire, la nature, l'essence, la destinée, les fonctions de tout principe qui sert de support à un corps, ou de toute espèce d'âme ; il a donné la définition la plus exacte, la plus complète, la plus orthodoxe, et a établi sur une base solide la vraie notion et la vraie théorie de l'âme.

Bien plus, pour Aristote, le mot *entéléchie* signifie *cause*. L'âme serait donc pour lui la *cause du corps*. C'est, en effet, l'une des déplorables erreurs que, comme nous l'avons indiqué plus haut, Aristote a tirées de sa théorie impie sur les idées.

En admettant l'éternité de la matière, Platon avait refusé à Dieu la puissance créatrice, mais il lui avait laissé, au moins, la puissance *ordinatrice* et *organisatrice* du monde. Aristote a ôté à Dieu même cette dernière puissance qu'on ne peut contester

pas même à l'homme ; car c'est un fait que l'homme possède la puissance de façonner, comme bon lui semble la matière préexistante qu'il a sous la main et d'en former différentes choses. Selon Aristote, non-seulement la matière du monde, mais aussi tous les êtres qu'il renferme, auraient existé de toute éternité avec leur nature, leur forme et leur propriété. Selon Aristote, n'étant pas des idées de l'intellect divin, réalisées par sa toute-puissance, mais des subsistances éternelles, tous les êtres animés n'auraient que leur principe *informant*, pour *cause* unique de leur existence et de leur être, et les *corps* organiques, dépouillés de toute réalité précédente, et n'étant qu'*en puissance à la vie* (*potentia vitam habentia*) ne seraient qu'un épanouissement, une radiation de leur principe vital et son effet. Voilà donc, au fond, la vraie théorie d'Aristote sur l'âme. Qu'elle est impie ! qu'elle est absurde !

Mais, en définissant l'âme LA FORME *du corps organique disposé à la vie*, saint Thomas a placé un abîme entre la doctrine péripatéticienne et la vraie doctrine sur l'âme. Car la *forme*, comme on va le voir dans la troisième partie de ce travail, *substancie, spécifie, individualise* la matière, mais elle ne la *crée* pas ; elle soutient l'être du corps, mais elle n'en est pas la *cause* et ne donne pas l'être à ce qui n'est pas.

Encore une fois donc, la théorie de saint Thomas sur l'âme est, même par les mots, aussi bien que par le fond, aussi différente de celle d'Aristote que le blanc l'est du noir, le jour de la nuit, l'affirmation de la négation, la vérité de l'erreur. Voilà comme « saint Thomas a emprunté à Aristote sa théorie de l'âme ! »

Mais, eût-il, en effet, emprunté à Aristote l'expression de cette importante doctrine, il ne s'ensuivrait pas qu'il lui ait emprunté la chose aussi. Les Hébreux formèrent des vases sacrés de l'or et de l'argent qu'ils avaient enlevés aux Égyptiens. Dira-t-on, pour cela qu'ils leur empruntèrent l'idée du Tabernacle (1) ? Saint Léon, à Rome, fit fondre une statue de Jupiter,

(1) Cette comparaison a d'autant plus d'à-propos ici, que c'est non-seulement saint Augustin, mais que ce sont encore Origène, saint Basile et saint Jérôme qui, d'un commun accord, ont dit, comme on le sait, que les chretiens ne doivent lire les auteurs païens que pour en extraire ce qu'ils renferment de vrai et de

et, du métal qu'il en obtint, il fit faire cette statue si célèbre du Prince des apôtres, devant laquelle quatorze siècles se sont déjà inclinés et qu'ils ont environnée des hommages et de la vénération du monde chrétien. Dira-t-on, pour cela, que le grand pontife emprunta à l'image sacrilége d'une divinité fabuleuse, la belle et pieuse pensée de représenter le premier *Pêcheur d'hommes*, tenant d'une main les clefs du ciel, et de l'autre bénissant l'Église ? Enfin on vient d'entendre le concile œcuménique de Vienne proclamer, presque dans les mêmes *termes* qu'Aristote, *l'âme intellectuelle, forme substantielle du corps humain*. Dira-t-on, pour cela, que, sans Aristote, ce concile n'aurait jamais connu une telle doctrine, qu'il l'a *empruntée* à Aristote, qu'il n'a été que le disciple d'Aristote ?

Il est donc évident que la psychologie de l'Ange de l'école n'est que la psychologie des anciens Pères de l'Église, de saint Denis, de saint Athanase, de saint Augustin en particulier, ou la psychologie de l'Église elle-même ; que c'est cette psychologie que le saint docteur a défendue, expliquée, démontrée et établie sur des bases inébranlables ; qu'en abordant ce grave sujet il n'est pas allé chercher ses inspirations au lycée, mais au temple ; qu'il n'a pas pris *son point de départ* des principes de la raison, mais des croyances universelles ; qu'il n'a pas suivi Aristote, mais les deux plus grands hommes du christianisme ; et qu'enfin il n'a pas fait de la philosophie péripatéticienne, mais de la philosophie purement et éminemment chrétienne. Ainsi, celui qu'on veut faire *passer pour disciple tantôt de saint Augustin et tantôt d'Aristote*, n'a été en réalité que le disciple fidèle de Jésus-Christ et de l'Église.

---

beau, et le faire servir à la démonstration et à l'embellissement de la doctrine de l'Évangile : *Comme les Hébreux ont employé l'or et l'argent, emporté d'Égypte*, à la construction et à l'ornement *du Tabernacle*.

SIXIÈME CHAPITRE.

DE LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE AU MOYEN AGE, ET DE L'USAGE QUE SAINT THOMAS A FAIT DES DOCTRINES ET DE L'AUTORITÉ DE CE PHILOSOPHE.

§ 26. *Dernière raison du semi-rationalisme pour affirmer que saint Thomas a été le disciple d'Aristote. — Comment on se propose de la combattre dans ce chapitre. — Les historiens modernes de la philosophie sont suspects. — Résumé de l'histoire de l'aristotélisme au moyen âge. — Les Arabes en ont été les restaurateurs et les premiers commentateurs. — Caractère propre de la philosophie d'Aristote et ses erreurs. — Philosophes chrétiens qui les ont adoptées. — Sectes religieuses qu'elles ont enfantées, et grande corruption de mœurs qu'elles ont produite.*

Le dernier argument, sur lequel s'appuient nos adversaires, pour faire de l'Ange du Savoir chrétien l'*humble disciple d'Aristote*, est qu'en effet, dans ses écrits immortels, le saint Docteur cite très-souvent ce philosophe, se sert de ses définitions, et se fonde sur son autorité. Mais cet argument n'est pas plus solide que les autres pour justifier l'injustice du semi-rationalisme de contester à saint Thomas son indépendance, sa liberté, son originalité et sa principauté en philosophie. Ce qui a trompé ceux de ses détracteurs qui, avec la meilleure foi du monde, lui ont fait un pareil tort, c'est qu'ils n'ont pas fait attention aux circonstances dans lesquelles il apparut sur la scène du monde scientifique. Nous allons suppléer à cet oubli. Voici donc, dans ce chapitre, un court résumé de l'histoire du péripatétisme au moyen âge, un petit tableau du mouvement philosophique et de l'état des esprits au siècle de saint Thomas. On y reconnaîtra les intentions et l'économie de ses savants travaux, et les vrais motifs par lesquels il s'est cru obligé d'y faire une si large part à Aristote.

Les modernes écrivains, à de rares exceptions près, n'ont fait de l'histoire de la philosophie qu'à la manière dont ils ont fait de la philosophie elle-même; ils l'ont arrangée moins d'après la

réalité des faits, que d'après l'arbitraire de leurs conceptions. Ils nous ont donné, au lieu de l'histoire de la pensée des autres, l'histoire de leurs propres pensées. C'est donc moins de l'histoire que du roman, moins de la prose que de la poésie, qu'ils nous ont donnée; poésie bien prosaïque elle aussi, si l'on veut, car rien n'est plus prosaïque que l'erreur. N'allez donc pas chercher chez les modernes, pas même chez ceux qui ont pris l'engagement de la donner, l'histoire de la philosophie d'Aristote et de son influence depuis l'époque de son exhumation par les Arabes. Selon que ces écrivains penchent vers l'idéalisme ou le sensualisme, ils traînent Aristote dans la boue, ou ils en font le maître infaillible du vrai; on ne trouve parmi eux que des détracteurs acharnés ou des panégyristes enthousiastes du philosophe de Stagyre. La vérité se rencontre au milieu de ces emportements contradictoires de l'esprit de systèmes. Nous allons faire à l'utilité et au danger des doctrines de ce sage la part qui leur revient, avec une impartialité complète : la vérité n'ayant nul besoin d'être injuste pour se défendre.

Nous avons prouvé, dans nos Conférences (RAISON CATH., t. I, *Conf.* II, § 11), que, comme pour *choisir* le Bien, il faut savoir d'avance ce qui est Bien; de même, pour choisir le Vrai, il faut savoir d'avance ce qui est Vrai; que, par conséquent, un symbole de vérité, arrêté d'avance, indépendamment et en dehors de toute recherche philosophique, pour servir de pierre de touche, de terme de comparaison entre le vrai et le faux, est une condition *sine qua non* pour tout esprit sérieux, voulant faire de l'*Éclectisme* ou *choisir* ce qu'il y a de vrai dans les opinions; et, l'histoire à la main, de l'*Éclectisme* de tous les temps, et spécialement de celui de nos jours, nous avons prouvé aussi que l'*Éclectisme* philosophique, partant de la négation de toutes les traditions, de toutes les croyances constantes et universelles de l'humanité, pour choisir le vrai *naturel*, comme l'Éclectisme religieux, partant de la négation de toutes les institutions, de toutes les croyances constantes et universelles de l'Église, pour choisir le vrai *surnaturel*, sont une véritable dérision, un non-sens, et n'aboutissent qu'à l'absurde et à la négation de toute vérité.

C'est ce qui est arrivé aux philosophes arabes du moyen âge, qui, s'étant épris d'Aristote, dont ils avaient ou préten-

daient avoir découvert la philosophie, se mirent à le commenter, à l'expliquer, à faire de l'Éclectisme dans ses nombreux ouvrages.

Nous avons remarqué plus haut (§ 5), d'après Clément d'Alexandrie, qu'il y a dans Platon deux personnages : le grand expositeur des vérités de la tradition humaine et d'une partie de la révélation divine, renfermée dans les livres saints, et le faiseur de vérité d'après les rêves de sa raison ; le Chaldéeen et le Grec, le Théologien et le Philosophe, le Croyant et le Sophiste. Cette dualité du maître est d'autant plus tranchante dans Aristote son disciple, que ce dernier a bu, à plus larges gorgées, aux vraies sources du vrai, le langage humain, ce témoin fidèle des idées et des croyances humaines, et la raison commune et le sens commun de l'humanité. Mais dans leurs études d'Aristote et dans leur choix de ses doctrines, les philosophes dont nous parlons s'étant placés en dehors de toute croyance, préalable aux traditions religieuses et humaines, ils ont laissé de côté ce que les livres du Stagyrite renferment de hautement et évidemment vrai, ne se sont arrêtés qu'à ce que ces mêmes livres contiennent de grossièrement faux, et n'y ont ramassé que les plus funestes erreurs.

Parmi les anciens faiseurs de philosophie, qui en même temps ont fait de la tradition et de la théologie orientale, personne n'a parlé de Dieu et de l'âme avec plus d'élévation, d'éloquence et de poésie que Platon, et personne n'a non plus parlé de ces hauts sujets avec plus d'aplomb, de force et de raison qu'Aristote. Nous n'osons donc pas le placer parmi ces philosophes pour lesquels, d'après Cicéron — qui les connaissait bien, puisqu'il en partageait tous les sentiments — la philosophie n'était qu'une affaire de délassement, de curiosité et de vanité, et qui, tout en disant de bonnes et belles choses sur Dieu et sur l'âme, ne se moquaient pas moins de l'âme et de Dieu, aussi bien que de toute vérité et de toute religion. Cependant il n'en est pas moins vrai qu'Aristote a donné, lui aussi, dans le panthéisme, le matérialisme, et même l'athéisme ; seulement ces grandes et funestes erreurs se trouvent dans plusieurs de ses écrits à l'état latent, comme une plante dans sa semence, et elles ne découlent de sa théorie sur les idées générales et les

origines de choses que comme des conséquences de leurs principes. En extrayant donc ces capitales erreurs des ouvrages d'Aristote, en les développant et en les promenant de nouveau par le monde scientifique, ses commentateurs arabes, les Avicebron, les Algazel, les Alfambi, les Avampace, les Avicenne et les Averroès, se rendirent coupables, sans doute, du crime de combattre, Aristote à la main, les vérités fondamentales et les croyances les plus importantes de l'humanité; mais on ne peut pas les accuser d'avoir mal interprété ce philosophe et d'avoir fait bon marché de la logique.

Parmi ces commentateurs du Stagyrite, les deux derniers, qui ont été les plus célèbres, ont été tout bonnement, l'un panthéiste, l'autre tout franchement matérialiste et athée.

Avant cette époque, on ne connaissait que d'une manière fort incomplète, dans le monde chrétien, la philosophie d'Aristote, par la traduction latine que Boëce avait donnée de sa logique au commencement du sixième siècle. Lors donc que par le zèle et les travaux des philosophes arabes qui venaient de l'exhumer et de la répandre par l'Europe, cette philosophie y apparut pour la première fois dans toute son intégrité, en grec, en arabe et en latin, et accompagnée de longs et profonds commentaires, ce fut pour les savants chrétiens une espèce de nouvelle révélation scientifique qui excita leur admiration et captiva leur enthousiasme; et, en vérité, il y avait de quoi.

La philosophie, chez les anciens, se divisait en trois parties : la *Logique*, la *Physique* et la *Morale*. Sous le nom de *Physique* on comprenait toutes les *natures*, celle de Dieu et de l'âme, aussi bien que celle du monde et de toutes les parties qui le composent, de tous les corps, de tous les êtres qu'il renferme. La *Morale* embrassait non-seulement la science des devoirs de l'homme individuel, mais aussi la *Politique* et la science des lois générales des sociétés humaines. Platon, chez les Grecs, et Cicéron, chez les Latins, avaient traité, d'après cet ordre, ces différents sujets; mais c'est Aristote qui les a traités de la manière la plus complète. Ses écrits sont une espèce d'encyclopédie embrassant toutes les branches du savoir humain.

Encore, les princes de la philosophie grecque et latine avaient-ils plus soigné le style que la pensée, avaient-ils plus poursuivi l'élé-

gance et la grâce que la vérité, et bien souvent sacrifié à la beauté des formes l'importance du fond ; c'étaient plutôt de grands littérateurs que de grands raisonneurs, plutôt des poëtes en prose que des philosophes. Tandis qu'Aristote a abordé franchement, et dans tout ce qu'elles ont de plus obscur, de plus profond, de plus abstrus, toutes les questions vitales, tous les grands problèmes de la science, et les a exposés, nous le répétons, avec une telle subtilité et pénétration d'esprit, avec une telle exactitude de définition, avec un tel enchaînement de raison, avec un tel nerf de pensée, avec une telle vigueur de dialectique, avec une telle force, une telle précision d'expression, que, comparés avec lui, tous les autres philosophes du paganisme ont l'air d'enfants, jouant à la philosophie à côté d'un homme qui en fait.

Par les raisons que nous avons indiquées plus haut (§ 2), Platon avait fini par perdre tellement tout son prestige dans les écoles chrétiennes, qu'il n'en était plus question. Partant, on conçoit l'accueil enthousiaste que la philosophie d'Aristote rencontra, à son entrée dans les écoles chrétiennes. Malheureusement cet enthousiasme y devint bientôt de l'engouement, l'engouement du fanatisme, le fanatisme de l'idolâtrie, et cette idolâtrie aveugle pour le savant de Stagyre ressuscité et qui venait d'entraîner si loin les philosophes musulmans, fit tourner la tête à bien des esprits, au sein même du christianisme.

On vient d'entendre (§ 2) Tertullien appelant Platon le PATRIARCHE DE TOUS LES HÉRÉTIQUES et L'ASSAISONNEMENT DE TOUTES LES HÉRÉSIES, et saint Augustin lui-même, regrettant amèrement d'*avoir trop loué, dans la personne de Platon, un philosophe dont les doctrines avaient été trouvées les plus contraires aux enseignements du christianisme*. Eh bien, ce que Platon avait été pour beaucoup de chrétiens, dans les six premiers siècles de l'Église, Aristote l'a été pour beaucoup d'autres, au moyen âge. Il a été, lui aussi, le vrai *patriarche de tous les hérétiques, l'assaisonnement de toutes les hérésies* de cette époque, et bien des docteurs de ce même temps ont dû regretter *d'avoir trop loué, dans sa personne, un philosophe dont certaines théories sont en opposition formelle avec les principes fondamentaux de toute foi et de toute religion*. Sa philosophie, adoptée trop aveuglément par des esprits présomptueux ou légers, a été la racine

funeste de toutes les erreurs qui, pendant les trois siècles antérieurs à saint Thomas, germèrent en Occident; comme la philosophie de Platon l'avait été de toutes les erreurs qui, pendant les siècles antérieurs à saint Augustin, avaient ravagé l'Orient.

L'un des premiers problèmes que la philosophie s'est, dans tous les temps, proposé de résoudre, c'est celui des vrais rapports entre les UNIVERSAUX ou les conceptions générales, ou les idées, et les choses; car c'est de sa solution que dépend la vraie *science* de l'origine de la nature, de l'essence des êtres, la vraie science des esprits et des corps, de Dieu et de l'homme, et de toute la nature, *science* qui est l'objet de la philosophie (1).

Sur ce problème capital, Aristote avait, comme on va le voir, fait bon marché de ce principe de Platon : « Que les idées sont le type, le modèle des choses, » pour y substituer ce principe de sa création : « Que les idées n'existent d'aucune manière hors des choses, ne sont que les choses mêmes, ou forment leur nature et leur essence. » Or, un fanatisme aveugle avait décerné à Aristote le titre de LE PHILOSOPHE, c'est-à-dire du philosophe par excellence, du philosophe unique, du philosophe maître et oracle de tous les philosophes. Ce même fanatisme avait fait appeler sa philosophie la *vraie philosophie*, la *grande philosophie*, et lui avait fait accorder une espèce de consécration et d'infaillibilité, par rapport aux plus grands problèmes de l'esprit humain.

Avec les autres théories et les autres principes de cette philosophie, on adopta donc aveuglément celle des idées. Mais il n'est pas au pouvoir de l'homme de changer la nature des choses et d'empêcher qu'on tire des erreurs d'une doctrine erronée. Ainsi donc les philosophes chrétiens, qui s'étaient attachés à cette doctrine d'Aristote, sur les rapports entre les idées et les choses, ne tardèrent pas à en tirer les mêmes conséquences que venaient d'en tirer les philosophes arabes : le PANTHÉISME, le MATÉRIALISME et même l'ATHÉISME.

Scot Érigène en vint à dire, sans tant de façon : « La nature « divine est l'essence de toutes les choses. C'est elle qui se repro- « duit, qui se crée dans les choses, parce que rien d'essentiel

(1) Nous disons *science* et non *connaissance* : celle-ci n'étant pas du ressort de la philosophie.

« n'existe hors de la nature divine (1), et tout ce qui existe « n'existe pas en la chose même, mais seulement par parti- « cipation à la NATURE existante (2). » C'est, comme on le voit, la doctrine de l'unicité de l'essence, et de la substance divine, comme étant l'essence et la substance de tous les êtres; c'est le panthéisme dans toute sa crudité; et c'est ce qui valut à cet auteur la qualification de *grand panthéiste*, de *Père* et de *précurseur* d'Amaury de Chartres, de David de Dinan et *de tous les panthéistes du moyen âge.* Mais, on le voit aussi : ces propositions résultent évidemment du réalisme de subsistance des idées dans les choses, tel que l'avait admis Aristote, et sont de l'aristotélisme tout pur.

D'Amaury enseignait, lui aussi, que *les idées de l'intelligence divine créent en même temps et sont créées;* et David de Dinan disait : « Les idées *réelles* se réduisent d'une part à Dieu, qui est « l'être réel, et, de l'autre part, elles sont dans les choses, dans « leur réalité, et sont la matière des choses. Donc Dieu est la « matière de toutes les choses. »

Mais ce panthéisme d'Amaury, que saint Thomas appelle une folie, *insaniam,* aussi bien que celui de David, l'écolier du philosophe de Chartres, est tiré du livre intitulé : *Sors vitæ,* d'Avicebron, philosophe arabe, et du livre *De causis*, de David Juif, livre qui n'est, à son tour, qu'une rapsodie de sentences d'Aristote, d'Avicenne, d'Algazel et d'Alfambi. Ce panthéisme est donc originaire des doctrines d'Aristote et de ses interprètes, les philosophes arabes (3).

---

(1) « Divina natura est omnium essentia. Creatur autem divina natura quia « nihil essentialiter est præter eam (*De Division. Natur.*, I *part.*). »

(2) « Omne quod existit non in re ipsa existit, sed participatione veræ existentis « Naturæ. »

(3) On a prétendu que les propositions d'Amaury et de David de Dinan résultaient moins des principes d'Aristote, que des doctrines de la philosophie alexandrine. Mais le grand philosophe italien Rosmini a réfuté cette prétention, par ces trois arguments : 1° parce qu'elles découlent logiquement du réalisme aristotélique, et s'y contiennent, au moins substantiellement, et qu'en effet c'est là où les avaient puisées les Arabes eux-mêmes; 2° parce que c'est un fait des plus certains que dans la philosophie alexandrine, l'aristotélisme avait fini par absorber et détruire entièrement le platonisme, quoique ce fait ait échappé à

Nulle erreur philosophique ne reste dans la région des théories. Toute erreur spéculative, si on la laisse faire, finit par se traduire dans la pratique, et sortant de l'école, prend corps et s'établit dans la société. Ce qui est arrivé au panthéisme et à l'athéisme, que les commentateurs d'Aristote déduisirent de certains principes de ce philosophe. Le panthéisme d'Avicenna devint mysticisme, quiétisme, théurgisme; et l'athéisme d'Averroès devint Sensisme, Sujettivisme, Matérialisme.

Le panthéisme aristotélique et arabe parut *sous les formes vulgaires* dans certaines associations soi-disant religieuses, dans le *Joachinisme*, dans l'*Évangile éternel*, dans les Catares, dans les Béguards, dans les Lollards, dans les Bizzoques, dans les Fraticelles, dans les Pauvres de Lyon, qui causèrent de si grandes perturbations au douzième siècle; et, *sous la forme scientifique*, dans les universités, spécialement dans celle de Paris, où on le proposait dans les thèses les plus étranges et les plus impies.

L'athéisme de la même école éclata au grand jour par la formule de la plus monstrueuse impiété, le livre *des trois imposteurs*.

Dans son ouvrage sur *Averroès et l'Averroïsme*, M. Ernest Renan a eu l'air d'abord de n'attribuer l'athéisme de cette époque qu'au développement de certains principes d'Aristote, et de donner pour cause du panthéisme de la même époque un faux mysticisme, indépendant de toute théorie philosophique (1); mais

---

quelques historiens de la philosophie qui se sont arrêtés plus au langage qu'au fond des doctrines de cette école célèbre; 3° parce que le même auteur qui avait nié la filiation aristotélique des blasphèmes de David a fini par dire : « Ce qu'il y « a de remarquable dans ces condamnations, c'est que la cause de l'aristotélisme « arabe y est toujours identifiée à celle d'Amaury, de Bène et de David de « Dinan. »

(1) « Le mouvement hétérodoxe du moyen âge se divise en deux courants bien « distincts dont l'un, caractérisé par l'*Évangile éternel*, comprend les tendances « mystiques et communistes qui partant de Joachim de Flore, après avoir rem- « pli les douzième et treizième siècles, avec Jean de Parme, Gerard de san Don- « nino, Libertin de Casale, Pierre de Bruys, Valdo, Dolcino, les Frères du *Libre-* « *Esprit*, se continue au quatorzième siècle par les mystiques allemands; et « l'autre, se résumant dans le blasphème des *Trois Imposteurs*, représente

dans la suite il finit par reconnaître que tous les deux, ces *courants d'incrédulité du moyen âge* sont sortis des écoles aristotéliques des Arabes, « comme ces monstres à deux têtes et à deux corps, conjoints par le dos, qui naissent de la même mère (1). »

La maison des Hohenstaufens eut la triste gloire de servir de nid à cette philosophie arabe. C'est à cette cour qu'elle prit les formes les plus basses et les plus honteuses. C'est sur ce théâtre qu'elle fut mise en action avec un cynisme sans pareil, et c'est de là qu'elle sortit pour régner sur une grande échelle dans l'empire et corrompre tout le treizième siècle. Ce fut au point que le pape Grégoire IX se crut obligé de flétrir publiquement ce scandale par sa fameuse lettre *sur l'impiété de la cour de Frédéric* (LABBE, *Concil.*, tom. XIII, col. 1,157) (2).

§ 27. *Suite de l'histoire de l'aristotélisme au moyen âge. —Origine logique des* NOMINAUX *et des* RÉALISTES, *absolus et modérés. — Leurs chefs, leurs erreurs, et hérésies auxquelles ils donnèrent lieu. — Abélard et les* CONCEPTUALISTES. *— Condamnations de leurs doctrines et de la philosophie d'Aristote dont elles étaient le produit. — Cependant on n'en demeura pas moins attaché à cette philosophie,*

Les deux fameuses sectes philosophiques des *Nominaux* et des *Réalistes,* qui, à la même époque, agitèrent si profondément

---

« l'incrédulité matérialiste, provenant de l'étude des Arabes et se couvrant du « nom d'Averroès (p. II, c. II, § 15). »

(1) « Il faut donc dire que *ces deux grandes erreurs* eurent pour leur père « légitime l'aristotélisme arabe ; mais que la forme matérialiste qu'elles prirent « est due en propre à Averroès. »

(2) M Renan nous a donné, dans l'ouvrage que nous venons de citer, l'histoire complète de ces affreux ravages que l'aristotélisme arabe exerça à cette époque, à l'ombre du trône impérial. Voici quelques lignes de cette histoire : « La cour de Frédéric, et plus tard celle de Manfred, devinrent ainsi un centre « actif d'*arabisme* et d'*indifférence religieuse*. Le cardinal Ubaldini, ami de « Frédéric, professait ouvertement le matérialisme. L'orthodoxie de Michel « Scot et de Pierre des Vignes était fort soupçonnée. Les gens de mauvais aloi « affluaient à cette cour. On y voyait des eunuques, un harem, des astrologues « de Bagdad avec de longues robes et de grandes barbes, et des juifs richement « pensionnés par l'empereur, pour traduire les ouvrages de science arabe (RENAN, « p. II, c. II, § 4). »

pendant environ trois siècles le monde scientifique, et enfantèrent tant d'erreurs, sortirent de la même école, de l'aristotélisme arabe.

Entraînés par leur fanatisme aveugle pour *toutes* les doctrines d'Aristote, les fondateurs de ces sectes commencèrent par nier, eux aussi, d'après lui et avec lui, le grand principe de l'exemplarité typique des idées. Mais c'était méconnaître la distinction si importante entre le *subsistant* et l'*idéal*, entre l'essence *idéale* et l'essence *réalisée*. C'était méconnaître qu'indépendamment et préalablement à leur mode réel d'être dans les êtres existants, les idées ont un mode d'être intentionnel dans les conceptions de l'Esprit Éternel.

Cette distinction admise, on reconnaît que les Universaux (1) ou les idées ont une existence intentionnelle dans l'intellect éternel, qu'elles *sont* d'une certaine manière dans cet intellect, que, par conséquent, on ne peut les appeler des *non-existences absolues* et *complètes*, des *mots vides de sens*, des *riens*, mais qu'on peut, qu'on doit les dire *réels*, ou ayant une réalité, non-seulement logique, mais intentionnelle; une réalité qui, pour n'avoir rien de physique et de subsistant, à part de l'intellect divin, n'en est pas moins une réalité réelle.

Mais la même distinction niée, on est forcé de nier tout réalisme des idées, de se concentrer dans un réalisme de subsistances, et prendre le mot réel, non-seulement comme différant du mot idéal, mais encore comme impliquant toute négation d'existence, même idéale ; comme n'exprimant que la négation de toute existence, de toute réalité des idées, hors des choses, dont elles déterminent la nature et constituent l'essence.

Quel que fût donc le fanatisme dont, à l'imitation des philosophes arabes, les chrétiens philosophes de cette époque s'étaient épris pour Aristote et pour sa philosophie, quelques-uns parmi eux ne purent se faire à l'étrange pensée que les Universaux ne fussent que les réalités des choses elles-mêmes. Ils n'adoptèrent donc la théorie aristotélique sur les idées que par sa partie négative, et ils la repoussèrent par sa partie affirma-

---

(1) La théorie des Universaux, comme expression des idées, sera développée au commencement de la troisième partie de cet ouvrage.

tive. « D'une part, il est impossible, disaient-ils, de ne pas convenir que Platon ait tort de reconnaître aux idées une existence indépendante et étrangère à l'intellect divin. Mais, d'autre part, l'idée n'est que l'Universel. L'Universel est l'opposé du singulier, de l'individuel, et on ne trouve dans la nature que des êtres individuels et singuliers. L'Universel ou l'idée n'a donc pas de réalité dans les choses. Mais si les idées n'ont pas d'existence originaire hors d'un intellect quelconque, ce que nous admettons contre Platon; et si elles n'ont pas d'existence réelle dans les choses non plus, ce qui nous paraît évident contre Aristote, il s'ensuit que ce qu'on appelle l'*idée,* n'est qu'un mot, un *nom.* » C'est ce qui valut à ces philosophes le titre de *Nominaux.*

Ces Nominaux se subdivisèrent bientôt en Nominaux *purs* et en Nominaux *modérés.* Les premiers, qui eurent le célèbre Rosselin pour chef, considéraient l'*universalité,* comme n'appartenant en propre qu'aux *mots,* et ne s'inquiétaient pas le moins du monde de savoir pourquoi un seul mot s'appliquait à plusieurs choses, comme le mot *genre* à différentes espèces, et le mot *espèce* à différents individus, et les indiquait comme les renfermant en lui-même. Les Nominaux modérés, en cherchant la raison par laquelle certains mots ont été imposés à plusieurs choses prises ensemble, crurent l'avoir trouvée et la placèrent, en effet, dans une certaine convenance, dans certains rapports qui constituent ces mêmes choses dans une même catégorie; *In convenientia rerum secundum idem;* mais ils ajoutaient que cette convenance, ces rapports, n'étaient que de purs *concepts* de l'esprit, n'ayant rien de réel. C'est ce qui les fit appeler aussi : *Nominaux* CONCEPTUALISTES. Pierre Abélard fut leur père et leur chef.

Les *Réalistes,* c'étaient ceux qui adoptaient, dans toute sa rigueur, la théorie d'Aristote : « Que l'Universalité n'appartenait « nullement aux *noms*, mais aux choses. » Ils se divisèrent, eux aussi, en réalistes *absolus* et en réalistes *modérés.* Pour les réalistes absolus, les choses universelles n'étaient que les essences ou les substances communes à plusieurs individus, ne se distinguant entre eux que par des différences purement accidentelles. Ce fut la première sentence de Guillaume de

Champeaux, qu'au témoignage de Jean Salisbury, dans son engouement insensé pour Aristote, Gilbert de la Poirée, non-seulement partagea, mais poussa jusqu'au blasphème, affirmant : « Que la forme native, originaire des choses n'a point de type « dans l'intellect divin (1). »

Les réalistes *modérés* disaient au contraire que les Universaux sont, dans les individus eux-mêmes, considérés sous un certain rapport ; en sorte que ces individus se distinguent accidentellement par les accidents et *essentiellement* par leur propre essence, et ne sont Universaux qu'en tant qu'on les range dans une même nature comme on range tous les hommes dans l'humanité. C'est Guillaume de Champeaux lui-même qui enfanta cette seconde école de *Réalistes,* lorsqu'il crut devoir se relâcher de la rigueur de son premier sentiment, touchant le *réalisme* d'Aristote. Pour ceux-là l'universalité n'était donc qu'un assemblage qui, par conséquent, ne convenait pas à chaque individu, mais à plusieurs individus ensemble ; pour ceux-ci l'universalité convenait, non-seulement à plusieurs individus pris ensemble, mais encore à chaque individu en particulier, en tant que chaque individu a plusieurs rapports de ressemblance avec d'autres. En niant le principe que Platon *traditionaliste* avait emprunté au sens commun, et que Platon *philosophe* avait gâté, le principe si simple, si naturel, et si universellement attesté par la conscience du genre humain : « Que tout ce qui se fait, avant de devenir *réel* par l'ac- « tion, est à l'état d'*idée* dans l'esprit de celui qui le fait, » et en admettant avec Aristote : « Que les Universaux et les idées ne « sont que des réalités, » de deux choses l'une : ou l'on n'établit qu'en Dieu, ou l'on n'établit que dans les choses existantes ces idées, comme subsistantes et réelles. Dans le premier cas, ce seraient des réalités divines auxquelles participeraient les créatures ; dans le second cas, ce seraient des réalités physiques, existant indépendamment et en dehors de toute intervention divine. Dans le premier cas, la réalité n'ayant d'autre moyen de se commu-

---

(1) « Porro alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo pictaviensi, « universalitatem formis nativis tribuit, et in earum conformitate laborat : Est « autem forma nativa originalis, exemplum et qua non in mente Dei consistit, « sed rebus creatis inhæret. »

niquer aux choses que celui de se mettre elle-même dans les choses, ces réalités divines, c'est-à-dire la nature divine elle-même, passeraient dans les choses ; et voilà le panthéisme. Dans le second cas, les choses ayant leur réalité en elles-mêmes, indépendamment de Dieu, le monde n'aurait aucun rapport avec Dieu, ne devrait rien à Dieu, et, ayant existé tel qu'il est par lui-même, de toute éternité, il serait Dieu ; car, l'être, existant de toute éternité par lui-même, c'est Dieu, et il n'y aura pas d'autre Dieu que le monde : et voilà l'athéisme.

Le dogme de la création repose sur ce principe : « Que les « choses à l'état d'existence ont une forme, une manière d'ê- « tre différente de celles qu'elles avaient à l'état intentionnel « de simple idée. » Car c'est seulement d'après ce principe, établissant le passage des choses de l'état idéal à l'état réel, qu'est possible une création véritable, tirant le monde réel du néant. Or les *réalistes*, ayant commencé par nier avec Aristote, et d'après Aristote, la grande distinction entre ces deux différents états des choses, entre leur existence purement intentionnelle dans l'intellect éternel, et leur existence physique dans la réalité, avaient nié le dogme de la création dans son principe essentiel. Il n'est donc pas étonnant que plusieurs parmi eux aient fini par le nier, même dans sa plus simple énonciation, et qu'ils aient dit que le monde n'a pas été créé du néant.

Mais, qu'on le remarque bien, si l'universel n'est que dans les choses réelles, et pas ailleurs, en dehors des choses il n'est qu'un rien, un mot, un *nom ;* et voilà le *nominalisme.* Si l'universel est dans les choses réelles, il est donc réel, lui aussi, et voilà le *réalisme* dans le sens le plus propre et le plus formel. Il est donc évident que le nominalisme et le réalisme n'étaient pas, au fond, deux systèmes distincts, deux doctrines, deux principes, mais c'étaient deux faces du même système, deux formules de la même doctrine, deux conséquences du même principe.

Telle est l'intimité des rapports entre la philosophie et la théologie, que toute fausse théorie philosophique finit tôt ou tard par se traduire par une erreur théologique, par quelque hérésie. Il est donc bien naturel que le *nominalisme* aussi bien que le *réalisme,* dans lesquels des esprits superficiels n'ont vu qu'une vaine dispute de mots, aient entraîné leurs partisans entêtés, à

soutenir les doctrines les plus étranges et les plus erronées, au point de vue de la science sacrée.

En partant du principe : « Que l'universel n'a de réalité d'aucune espèce, et que, dès lors, il n'y a rien de réellement commun entre les choses, » Rossellin fut amené à parler de la manière la plus excentrique du mystère de l'auguste Trinité. Dans son système, la nature divine ne pouvant pas être commune aux personnes, il fit des trois Personnes divines trois subsistances, distinctes aussi par la nature ; il tomba dans le trithéisme, et il fut condamné par le concile de Soissons en 1092.

En voulant éviter une pareille erreur, de trois natures distinctes en Dieu, condamnée dans la personne de son maître, Abélard pencha trop du côté opposé. A l'aide de son conceptualisme (1), il en vint à conclure : « Que, puisqu'il n'y a en « Dieu qu'une seule nature singulière, les personnes ne sont « que des attributs, des qualités, des rapports de la même na- « ture. » Il tomba dans le sabellianisme, et fut condamné à son tour par le souverain pontife Innocent II et par les conciles de Soissons en 1121, et de Sens en 1140.

C'étaient, comme on le voit, deux erreurs capitales qui, par deux voies différentes et opposées, allaient tout droit renverser le dogme fondamental du christianisme ; mais, comme saint Anselme l'a victorieusement démontré, ces deux erreurs résultaient, par une nécessité logique, de la même théorie du nominalisme. Ainsi les grandes et longues luttes auxquelles cette théorie donna lieu alors, dans le monde savant, étaient bien autre chose que des luttes de paroles, luttes sans importance et sans objet.

Le *réalisme*, de son côté, n'en ouvrit pas moins la porte à des équivoques, à des erreurs, à des absurdités. C'est en se fondant sur le *réalisme* aristotélique qu'il avait, lui le premier, parmi les philosophes chrétiens, érigé en système et introduit

---

(1) D'après le système *conceptualiste* d'Abélard, les *universaux* ne seraient que des stimulants physiques, nous excitant à penser aux objets singuliers, et auxquels l'esprit ajouterait des concepts actuels en lui-même. Par conséquent, les universaux ne seraient plus de purs *noms*, mais des noms impliquant des réalités intellectuelles.

dans les écoles chrétiennes, que Gilbert de la Poirée, évêque de Poitiers, en vint à dire que la Divinité ou l'essence divine est *réellement* distincte de Dieu, et que cette proposition, *Dieu est la bonté*, est fausse, à moins qu'on ne la traduise par cette autre : *Dieu est bon ;* que la nature divine est aussi *réellement* distincte des trois personnes divines, de manière que ce n'est pas Dieu, mais la seconde personne qui se serait incarnée, ce qui était tout bonnement nier la divinité de Jésus-Christ.

C'est encore en partant de la doctrine d'Aristote, « que la forme est cause réelle de la matière, » qu'il dit que la divinité n'est pas Dieu, mais la forme par laquelle Dieu est Dieu, et qu'il y a en Dieu une vraie composition. Ces erreurs, et d'autres plus grossières encore, attirèrent à cet évêque les sévères admonestations, les réfutations savantes de saint Bernard, et la condamnation que prononça de toutes ses doctrines le concile de Reims en 1148 (1).

Aux condamnations particulières vinrent bientôt se joindre les décisions solennelles des souverains pontifes, qui en 1209, en 1215, en 1240 et 1269, proscrivirent l'aristotélisme tel qu'il était interprété et professé par les Arabes, et tel qu'on le proposait dans les thèses les plus étranges et les plus impies, soutenues dans l'université parisienne.

Et lorsqu'on crut devoir ralentir un peu cette rigueur à l'égard d'Aristote, et que, dans son règlement pour la réforme des écoles, le cardinal de Courçon, envoyé expressément par le pape à Paris, permit qu'on y expliquât la dialectique du Stagyrite, on maintint toujours la défense qui avait été prononcée contr

---

(1) « On condamna la mémoire d'Amaury, que l'on reconnut évidemment « avoir été l'auteur de la secte. Il fut excommunié par tout le concile ; ses os « furent tirés du cimetière et jetés sur les fumiers. On lisait alors publique- « ment, à Paris, les livres de la MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE, apportés depuis peu « de Constantinople, et traduits du grec en latin ; et comme, par les subtilités « qu'ils contiennent, ils avaient donné occasion à cette hérésie, et pouvaient la « donner à d'autres encore, le concile ordonna de les brûler tous, et défendit, « sous peine d'excommunication, de les transcrire, les lire, ou les retenir (FLEURY, « *Hist.*, t. XI, liv. LXXVI, n. 59). » On peut attribuer aux maximes perverses de ces hérétiques la corruption des mœurs qui régnait, à cette époque, dans l'Université de Paris.

sa métaphysique et sa physique; car le règlement portait ceci : « On ne lira point les livres d'Aristote de métaphysique et de « physique, ni leurs abrégés, ni rien de la doctrine de David de « Dinan, de l'hérétique Amaury ou de l'Espagnol Maurice « (FLEURY, liv. LXXVII, n° 39). »

Ces condamnations que l'aristotélisme arabe s'était attirées de toutes parts, l'obligeaient à être plus circonspect, à prendre tour à tour différents masques, à se transformer dans tous les sens, à se cacher, mais elles ne l'achevaient pas. Étouffé au nord, sous la forme scientifique, il se reproduisait au sud sous la forme religieuse ou sociale. Chassé de la France, il allait trôner en Allemagne. Blessé à mort par les rudes et habiles coups que lui portaient la science catholique et l'autorité, il se relevait toujours plus fort de ses défaites ; livré au feu, il renaissait de ses cendres et survivait, de la vie la plus tenace, à lui-même et au système dont il faisait partie.

Telles étaient alors les dispositions des savants chrétiens en Europe, touchant la philosophie d'Aristote. Ainsi donc, condamnée solennellement à plusieurs reprises, elle n'en était pas moins toujours suivie avec entêtement et avec fureur. Combattue par les hommes les plus éminents, depuis saint Anselme et saint Bernard jusqu'au savant Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, elle n'en était pas moins soutenue par d'autres hommes très-distingués sous le rapport de l'esprit et du savoir. Tout en la reconnaissant comme la source empoisonnée de toutes les hérésies du jour, on n'en croyait pas moins qu'il fût impossible de s'en passer. Les principes aristotéliques avaient jeté de profondes racines dans tous les esprits, s'étaient glissés dans toutes les sciences, depuis la physique jusqu'à la théologie, et identifiés avec elles. Ils étaient sur les lèvres de tous, même de ceux qui en ignoraient l'origine. On était aristotélicien presque sans le savoir et même sans s'en douter.

Voilà, en abrégé, l'histoire de l'aristotélisme au moyen âge. Or cette histoire nous explique bien la nature des travaux de saint Thomas sur Aristote, ses égards, sa partialité, si l'on veut, pour la philosophie de Stagyre ; mais elle ne nous dit pas, bien s'en faut, que, comme le semi-rationalisme le prétend, l'Ange de l'école chrétienne a été l'*écolier* du plus fort, mais

aussi du plus dangereux philosophe de l'école païenne. On va s'en convaincre.

§ 28. *Aristote a été le moins corrompu et le moins impie de tous les anciens philosophes de la Grèce, et a, en mourant, rendu à Dieu un éclatant témoignage. — Ce sont là ses premiers titres de recommandation à la bienveillance de saint Thomas. — Pourquoi l'appelle-t-il encore le* PHILOSOPHE, *le traite-t-il avec égard, l'excuse-t-il et le défend-il. — Corrections faites par saint Thomas à sa philosophie ; leur nécessité, leur importance et leur succès. — Immenses services qu'il a rendus à la science et à la religion. — En faisant le fier, à son égard, le semi-rationalisme se rend ridicule.*

Pour se rendre compte de la bienveillance et même d'une certaine partialité, de la part de saint Thomas, pour le fondateur du péripatétisme, il faut se rappeler que, parmi les philosophes païens, nonobstant les graves erreurs de sa doctrine, Aristote a des droits particuliers à un peu d'indulgence pour sa personne.

D'après Cornélius Népos, qui apparemment connaissait mieux que nos académiciens la vie des philosophes grecs, Socrate était entaché de ce vice abominable, contre nature, que saint Paul reproche aux anciens sages : *Alcibiades, adhuc adolescens, amatus est a multis, imprimisque a Socrate, more Græcorum* (*In Alcib.*). Plutarque, que nous avons cité ailleurs, nous a laissé un affreux catalogue des philosophes, se livrant au même excès, et n'a pas rougi d'y placer son propre nom à côté de celui de Socrate, de Platon, de Zénon et de Cécile. Le catalogue de Pline le Jeune, touchant les philosophes coupables de la même infamie, est encore plus long ; outre Socrate et Platon, Virgile, César et Cicéron s'y trouvent aussi. Quant à ce dernier, nous avons l'aveu cynique qu'il en a fait lui-même, dans la personne d'un de ses interlocuteurs, dans ces termes dégoûtants : *Nos, probantibus antiquis philosophis, adolescentulis delectamur* (*De Nat. deor.*). Mais, dans ces horribles litanies des Saints de l'enfer, parmi ces hommes bien plus corrompus par le cœur que par l'esprit, et dont les mœurs ont été encore plus effroyables que les doctrines, on ne rencontre pas le nom d'Aristote.

Nous savons bien qu'il n'était pas, pour cela, un honnête homme, et qu'au point de vue de l'avarice et de la débauche, il partageait le dévergondage de ses compatriotes et la licence des

mœurs païennes. Mais, d'abord le témoignage de quelques historiens idolâtres de Platon ne peut être admis sans réserve, au sujet d'Aristote. Ensuite, toujours est-il qu'il ne se trouvait pas sur la liste que Plutarque et Pline nous ont laissée de ces philosophes, de ces monstres de *tous les crimes de l'esprit et du cœur*, que saint Paul a accablés de malédictions et a voués à l'exécration et à l'horreur de l'humanité.

Enfin, on rapporte (ROHRBACHER, *Histoire*) qu'en mourant, le Stagyrite aurait prononcé ces grandes et magnifiques paroles : CAUSE DES CAUSES, AYEZ PITIÉ DE MOI ; *Causa causarum, miserere mei*. Ainsi donc, tandis que le *divin* Socrate, envoyant sacrifier un coq à Esculape, avant de boire la ciguë, se montrait, jusqu'au moment de sa mort, ce qu'il avait été pendant toute sa vie, le bouffon par excellence (*scurram*), se moquant de Dieu et des hommes; Aristote serait le seul, parmi les philosophes anciens, mort dans des sentiments presque chrétiens. Car, en appelant Dieu *la Cause des causes*, il a reconnu le dogme de l'*Aséité*, de l'unité et de l'éternité de Dieu. Il a reconnu que Dieu, étant la cause première, la cause universelle de toutes les causes secondes, et de tout ce qui existe, est aussi, par conséquent la cause, ou le Créateur du monde. Il a reconnu que la doctrine de Platon, et sa propre doctrine, n'attribuant à Dieu que l'opération d'avoir arrangé le monde, d'une matière préexistante de toute éternité, était une doctrine fausse et absurde, et il l'a solennellement désavouée. Il a reconnu que l'homme n'est que misère et péché, et qu'il n'a à attendre que de Dieu tout secours et tout bien. Il a reconnu que Dieu veille sur les hommes, écoute leurs prières, et répand sur eux les richesses de sa bonté. Il s'est reconnu lui-même coupable, mais repentant et plein de confiance dans la miséricorde divine, pour recevoir son pardon. Il a reconnu pour motif unique d'éprouver cette miséricorde, cette miséricorde elle-même ; et, par là, il a fait cet acte de foi implicite (qui suffisait avant la venue du Messie) dans le Médiateur futur, ou dans le mystère de la grande charité de Dieu pour l'homme. On ne peut donc le comprendre dans l'anathème, prononcé par saint Paul, contre les Sages du paganisme, pour avoir connu Dieu et lui avoir refusé toute gloire et toute action de grâce : *Qui quum cognovissent Deum, non sicut Deum glorifica-*

verunt, aut gratias egerunt. Par ses dernières paroles, Aristote a glorifié et remercié Dieu comme Dieu doit être glorifié et remercié par l'homme. Il a résumé en peu de mots la confession du symbole et l'accomplissement de tous les actes de la vraie religion.

En vain soulèverait-on des doutes sur ces sublimes et touchants sentiments qu'Aristote aurait manifestés en expirant. D'abord, les mots qui en sont l'expression, ne sont que l'écho de son langage ordinaire et de sa méthode, ne sont que des mots que lui seul, *parmi les sages païens de son temps,* a pu prononcer, parce qu'il était le seul à les penser. Et ensuite, c'est un de ces faits qui ne s'inventent pas et qui portent en eux-mêmes le cachet de la vérité.

Malheureusement ses commentateurs mahométans ont oublié ce qu'Aristote a fait, pour ne se souvenir que de ce qu'il a écrit ; ils se sont imbus de ses doctrines, qu'il avait rétractées par le plus éclatant de ses actes ; et ils se sont attachés à perpétuer, moins les sentiments de l'homme, que les déplorables erreurs du philosophe.

Le même malheur est arrivé à Descartes. Meilleur (ce qui arrive souvent) que ses doctrines, Descartes était chrétien, et il est mort en chrétien ; tandis que sa méthode, qui fait, à proprement parler, toute sa philosophie, et qu'il avait empruntée à Platon, est toute païenne et n'aboutit qu'au paganisme, c'est-à-dire à toutes les erreurs. C'est, en effet, un phénomène aussi lamentable qu'incontestable, que tous les philosophes rationalistes, idéalistes, panthéistes et même athées, regardent, défendent et invoquent Descartes comme leur modèle et leur maître, et que tous ont, dans les termes les plus explicites, adhéré à cette déclaration des rédacteurs de l'ancien *Globe,* qui résume l'histoire et la filiation de la philosophie moderne : « Comme, grâce à Lu- « ther, nous sommes tous philosophes en religion, grâce à Des- « cartes nous sommes tous protestants en philosophie. »

Ainsi donc, toute la philosophie arabe, en commentant Aristote traditionnaliste, n'a été qu'une vaste conspiration contre toutes les croyances humanitaires ; comme, plus tard, la philosophie française, en commentant Descartes chrétien, n'a été, sauf les exceptions, qu'une vaste conspiration contre toutes les

croyances chrétiennes. Mais, en même temps, voilà des titres, assez légitimes, en faveur d'Aristote, pour le recommander, lui et sa doctrine, à l'étude impartiale, indulgente et éclairée du plus philosophe de tous les Saints et du plus saint de tous les philosophes.

Qu'on observe, en second lieu, que, malgré les grandes et pitoyables erreurs que renferme la philosophie d'Aristote, elle est excellente quant à la méthode.

D'après Cicéron, qui connaissait bien Platon, puisque, comme il l'affirme lui-même, « il avait passé toute sa vie chez Platon et avec Platon, » la méthode de Platon se résume dans ces mots : « On doit admettre comme vrai ce qui à chacun paraît vrai : *Id « verum quod unicuique verum videatur.* » Or il est incontestable qu'il n'y a rien de si grossièrement faux qui ne semble vrai à quelqu'un et même à plusieurs hommes en même temps (1). La méthode de Platon n'est donc que la légitimation, la consécration de toutes les erreurs, de tous les rêves, de toutes les extravagances, de toutes les absurdités de l'esprit humain. Et, en effet, tout cela est bien sorti et sortira toujours de cette méthode.

Il est incontestable aussi que, s'il est permis à chacun de retenir comme vérité même l'erreur, pourvu qu'elle lui paraisse la vérité, il n'existe pas de signe, de criterium certain pour distinguer la vérité de l'erreur ; qu'on ne doit rien affirmer comme vrai ; qu'on doit douter de tout. La méthode de Platon est donc le pyrrhonisme, le scepticisme pur et simple, et le désespoir de toute vérité.

Ce sont encore les résultats auxquels, à l'aide d'une pareille méthode, sont parvenues toutes les sectes *académiques* grecques et romaines, anciennes et modernes. Car on sait que tout le système de l'académie platonicienne, tel que Cicéron l'a formulé dans tous ses ouvrages philosophiques, se réduit à ceci : « On « peut bien avoir des probabilités plus ou moins grandes, mais « on ne peut jamais être certain de rien ; *Nos probabilia sequi- « mur ; quidquam percipi posse negamus.* »

---

(1) En effet, Cicéron, lui-même, a fait cette remarque : « Qu'il n'y a rien « de tellement absurde qui n'ait été enseigné par quelque philosophe ; *Nihil « est tam absurdum quod non dicatur ab aliquo philosophorum.* »

La méthode d'Aristote est bien différente. D'après cette méthode, il faut d'abord retenir comme certainement vraies, non toutes les conceptions *particulières* de l'esprit de chaque homme, mais toutes les conceptions COMMUNES à l'esprit de tous les hommes, *Conceptiones animi communes;* c'est-à-dire toutes les perceptions uniformes, toutes les idées générales, tous les premiers principes qui germent également dans l'esprit humain.

C'est pour les vérités de simple perception. Quant aux vérités de déduction, Aristote a soutenu, en second lieu, qu'il ne faut admettre comme vraies et certaines que celles qu'on a légitimement déduites des idées et des principes universels, d'après les règles de la dialectique et les lois du raisonnement qu'il a exposées longuement en plusieurs livres.

Enfin, puisqu'il n'est que trop vrai que bien des fois on croit avoir bien raisonné, tandis qu'on a raisonné fort mal, Aristote a établi ce grand et important canon : « Il ne faut regarder comme « des raisonnements exacts que ceux qui reçoivent l'approbation, « l'assentiment de TOUS ou du plus grand nombre (lorsqu'il s'a- « git de vérités dont tout le monde peut juger), ou bien des Sages « et des Esprits éminents par savoir et par vertu (lorsqu'il s'agit « de vérités d'un ordre plus élevé) : *Probabile, quod probatur* « *OMNIBUS vel plurimis, vel sapientibus, vel optimis.* »

Ainsi donc, il a fixé le consentement général, le sens commun, non comme *cause,* mais comme *signe* ou *Criterium* d'un raisonnement bien fait. Pour Aristote, ce n'est pas le consentement commun qui constitue un raisonnement juste, mais c'est la justesse du raisonnement qui commande et obtient le consentement commun de tous ceux qui sont à même de l'apprécier.

Mais c'est là la seule et unique méthode raisonnable ; c'est la seule et unique méthode que, dans le fait, le genre humain (1) a

---

(1) Ce n'est donc pas parce qu'Aristote l'a préférée à celle de Platon et qu'il l'a développée dans tous ses ouvrages, mais c'est parce que cette méthode est la plus simple et la plus naturelle, la seule reconnue, avant Aristote et sans le concours d'Aristote, comme par l'humanité tout entière, que toutes les écoles chrétiennes et saint Thomas en particulier, l'ont adoptée. C'est aussi notre méthode, comme on peut s'en convaincre par notre ouvrage : *De l'origine des idées et du fondement de la certitude* (Paris, 1853, chez Vaton).

toujours et partout suivie, comme la vraie méthode, pour empêcher la raison de s'égarer dans les sentiers de l'erreur et d'aller s'abîmer dans le gouffre du scepticisme, et pour la mettre à même d'atteindre le vrai, d'exercer sa puissance légitime et de sauvegarder sa dignité.

Il est bien fâcheux que, bien souvent, Aristote lui-même se soit écarté de sa propre méthode, et que, cédant à la démangeaison, propre à l'esprit grec de son temps, de faire du nouveau, par un évanouissement systématique dans sa pensée particulière, *evanuerunt in cogitationibus suis*, il ait, sur les points les plus importants, préféré les rêves de son propre esprit aux croyances universelles et constantes de l'humanité. Mais de ce que, n'étant pas toujours demeuré fidèle à cette méthode, ou en en ayant abusé, il est tombé dans les plus graves erreurs, il ne s'ensuit pas que la méthode qu'il a établie ne soit pas la méthode droite pour atteindre la certitude et la vérité. Voilà encore des raisons, et bien solides, pour que saint Thomas ait préféré Aristote à Platon, et n'ait pas cru se dégrader en commentant avec soin sa dialectique.

Saint Thomas appelle toujours Aristote LE PHILOSOPHE. Mais pouvait-il faire autrement? Pouvait-il, sans indisposer tout le monde, refuser au Stagyrite un nom qui, à tort ou à raison, lui était donné par tout le monde? Ajoutons que, pour être païen, Aristote n'en était pas moins le plus grand génie de la philosophie ancienne et que ses livres, comme nous venons de le faire remarquer, pour contenir de grandes erreurs, n'en forment pas moins l'ensemble le plus merveilleux du savoir humain et le cours le plus sérieux et le plus complet de philosophie.

D'ailleurs, le christianisme avait répandu la plus grande lumière sur les problèmes les plus importants de cette science, et les avait tous résolus d'une manière qui ne laissait plus rien à désirer; mais il ne s'était pas formé encore une philosophie tout à lui, une philosophie qui lui fût propre, une philosophie qu'on pût suivre dans les écoles chrétiennes, sans qu'il fût nécessaire d'aller rien emprunter aux écoles du paganisme. La philosophie d'Aristote était donc, malgré ses défectuosités, non-seulement la grande, mais aussi la seule philosophie digne de ce nom. En appelant donc Aristote LE PHILOSOPHE, saint Thomas parlait

non-seulement le langage de la coutume, de l'usage, de la mode, mais aussi le langage de la justice et de la vérité. Et il n'est dit nulle part, dans les saintes Écritures, que, pour combattre avec succès les erreurs des hommes, il faille commencer par leur refuser toute justice, tout honneur, lorsqu'ils y ont droit; par mentir au sujet de leur mérite réel, par méconnaître leurs bonnes qualités. La manière donc, pleine de ménagements et d'égards, dont saint Thomas a toujours traité Aristote, en l'appelant le Philosophe et même le Maître, prouve bien que LE PLUS SAVANT DES SAINTS FUT LE PLUS SAINT DE TOUS LES SAVANTS, et qu'il a voulu, avant tout, être juste et véridique à l'égard de ce philosophe païen, comme il l'a toujours été à l'égard des hérétiques chrétiens ; mais elle ne prouve pas, bien s'en faut, qu'il ait été *son humble écolier*.

Nous reconnaissons, en troisième lieu, que saint Thomas est allé encore plus loin à l'égard d'Aristote. Toutes les fois, et autant qu'il lui a été possible de le faire, il défend ses principes et ses doctrines; il en explique, en interprète les endroits ambigus ou obscurs, dans le sens le plus favorable et le plus conforme à la vérité. Il le venge des accusations qu'il ne mérite pas, des erreurs qu'il n'a pas enseignées et qui ne se trouvent pas dans ses livres. Mais ce fut la tactique la plus habile de la part de notre insigne Docteur. Essayer de faire oublier entièrement Aristote et le mettre au ban perpétuel du monde savant, c'était dangereux, c'était impossible. C'était donner à croire que le christianisme ne saurait pas supporter les clartés de la science; qu'on ne peut se conserver chrétien qu'en renonçant à être philosophe, et que la vraie philosophie est l'ennemie inconciliable de la vraie religion. C'était faire de l'obscurantisme en pure perte. Les esprits étaient tellement épris du savoir du philosophe païen, que plusieurs parmi eux, s'ils eussent eu à choisir entre la Bible et Aristote, n'auraient pas hésité à préférer Aristote à la Bible, et que d'autres, au lieu d'interpréter ses doctrines par les dogmes de l'Évangile, n'interprétaient les dogmes de l'Évangile que d'après ses doctrines ; et au lieu de faire un aristotélisme chrétien, s'efforçaient de faire un christianisme aristotélique. C'est ainsi, nous le répétons, que les hérétiques des premiers siècles, à qui le fanatisme pour Platon avait fait perdre le SENS

DE JÉSUS-CHRIST, avaient voulu faire un christianisme platonicien plutôt qu'un platonisme chrétien. De là toutes les erreurs qui, au moyen âge, troublèrent la paix de l'Église, égarèrent tant de nobles intelligences, tant d'âmes d'élite, et se traduisirent par les plus grands scandales.

Dans une telle disposition des esprits à l'égard d'Aristote, ce qu'il y avait de mieux à faire ce n'était pas de le condamner à un ostracisme impitoyable comme païen, mais de le convertir, en quelque sorte, de le baptiser, de le faire chrétien, et de lui donner droit de cité dans l'Église. Ce qu'il y avait de mieux à faire, ce n'était pas d'éliminer tout à fait des écoles sa philosophie, à cause des grandes erreurs qui s'y trouvent mêlées, mais de la mettre en état de pouvoir être conservée à cause de l'excellence de la méthode et des grandes vérités qu'elle renferme. Ce qu'il y avait de mieux à faire, ce n'était pas de la proscrire, mais de la corriger.

Mais, pour que ces corrections fussent acceptées, elles devaient être faites par un puissant esprit, par un éminent savoir, par une grande autorité, et, par-dessus tout, par un savant étranger à toute influence de secte, à tout esprit de parti; par un savant jouissant de la réputation d'une complète impartialité; par un savant n'ayant d'autre intérêt que celui de faire connaître et triompher la vérité. Toutes ces conditions se trouvaient réunies au suprême degré dans saint Thomas. En entreprenant donc ses sublimes commentaires sur les écrits de philosophie et de morale d'Aristote, non pas sur des versions plus ou moins infidèles qu'en avaient données les Arabes, mais sur le texte original grec qu'il eut l'avantage d'avoir à sa disposition, l'éminent Docteur chrétien put redresser, en vrai maître souverain, le philosophe païen, qu'on regardait comme le maître universel. Et c'est parce qu'il amenda Aristote avec une grande supériorité de science, et en même temps avec un esprit de justice parfaite, que ses corrections furent accueillies, non-seulement sans la moindre opposition, mais encore avec un assentiment unanime, avec une satisfaction générale de la part des vrais savants et des vrais chrétiens. C'est ainsi que, purgée par les soins éclairés de ce grand homme, de tous ses défauts, recommandée par une si grande autorité à l'estime publique, pour ce qu'elle avait d'u-

tile, et christianisée, en quelque sorte, par le plus grand génie du christianisme, la philosophie d'Aristote vit tomber toutes les préventions exagérées qui s'étaient formées contre elle, fut reprise et continua à être enseignée sans danger, pendant les quatre siècles suivants, dans toutes les écoles chrétiennes. Les universités, les conciles généraux et le saint-siége lui-même se relâchèrent sur leur juste sévérité à son égard, et modifièrent les défenses réitérées qui en défendaient l'enseignement public et même l'étude. Après la grande et sûre lumière que le Docteur de l'Église par excellence de ce temps-là avait fait autour des doctrines du Stagyrite, elles ne pouvaient plus tromper personne par ce qu'elles renferment de faux, et, au contraire, elles pouvaient être généralement avantageuses par ce qui s'y trouve de solide et de vrai. Ainsi donc, par cette manière pleine d'égards et de bienveillance dont saint Thomas a traité Aristote en le corrigeant, il s'est montré un tacticien habile dans le choix des vrais moyens de désarmer l'erreur et d'assurer le règne pacifique de la vérité ; il a bien mérité de la science et de la religion ; il s'est montré le vrai aristarque, le vrai juge, le vrai maître d'Aristote, et le semi-rationalisme n'a point d'excuse d'en avoir fait, à ce même titre, l'écolier du philosophe païen.

Saint Thomas ne s'occupa guère des livres d'Aristote sur la *Rhétorique*, sur la *Poésie*, sur l'*Histoire des animaux*. Des livres qui concernent l'art de raisonner, il n'a commenté que celui de l'*Interprétation*, et les deux dernières *Analytiques*. Il a expliqué avec le plus grand soin les dix livres de *Morale*, adressés à Nicomaque, et les huit livres de la *Politique*. En se livrant à ces longs et durs travaux, le saint Docteur se proposa, comme l'a fait remarquer un savant et pieux historien, de ne laisser aux ennemis de la foi catholique aucun moyen de se prévaloir d'Aristote ou d'abuser de son autorité. Il expose et approuve en maître les théories de ce philosophe, quand il les juge conciliables avec les doctrines du christianisme, et il les réfute impitoyablement quand il ne peut leur donner un sens orthodoxe.

Saint Thomas en a fait de même à l'égard d'autres philosophes; il a été même le premier et le seul parmi les Docteurs de l'Église, qui, après avoir étudié, analysé, approfondi, les ouvrages de tous les philosophes païens et chrétiens qui l'avaient

précédé, en a extrait tout ce qui s'y trouve de bon et de vrai, y a enté la greffe franche et vivifiante des principes chrétiens, et en a formé un cours complet de philosophie, en parfaite harmonie avec le dogme chrétien.

Or, comme il comptait toujours en grand nombre, parmi la foule de ses auditeurs, des membres de tous les ordres religieux, des ecclésiastiques grecs et latins de toutes les parties de la chrétienté, des laïques de tous les rangs, de toutes les nations, cette immense réforme, qu'il a accomplie dans toutes les branches du savoir chrétien, en peu d'années, se propagea partout, s'établit dans tout le monde, et mérita à son auteur le titre de MAÎTRE DE L'UNIVERS.

C'est aussi par la grande et sûre lumière qu'il répandit sur la science de l'homme, aussi bien que sur la science de Dieu, et par l'ascendant de son savoir et de son autorité, que tous les problèmes de la philosophie, dont on poursuivait, depuis trois siècles, la solution, furent résolus; que les longues et bruyantes disputes entre les *Nominaux* et les *Réalistes* cessèrent; que ces sectes disparurent, que les erreurs et les scandales qu'elles avaient enfantés furent anéantis, et que tous les savants du monde chrétien, finissant par s'entendre sur les points fondamentaux du savoir, se trouvèrent réunis dans l'unité d'un même symbole, en philosophie aussi bien qu'en religion. Ainsi, comme saint Augustin avait à lui seul terrassé toutes les hérésies nées de la philosophie de Platon, saint Thomas détruisit, à lui seul aussi, toutes les hérésies qu'avait enfantées la philosophie d'Aristote.

On peut donc affirmer, sans craindre d'être démenti, qu'aucun Docteur chrétien n'a, depuis saint Augustin, rendu de plus éminents services au vrai progrès scientifique et à la stabilité de la vraie foi, et n'a des droits plus incontestables à l'admiration des écoles et à la reconnaissance de l'Église.

Voilà ce qu'a été, ce qu'a fait saint Thomas philosophe. Voilà les immenses résultats qu'il a obtenus par ses travaux. Voilà les fruits abondants, salutaires que la science en a recueillis, dont la religion a hérité, et dont l'Église conservera le précieux dépôt jusqu'à la fin des siècles.

Mais il paraît que le semi-rationalisme ne se doute pas le

moins du monde de tout cela ; car on l'entendra tout à l'heure s'écrier avec une légèreté inqualifiable : « La réforme d'Aris-« tote, entreprise par saint Thomas, n'a pas réussi (*sic*), » et on vient de l'entendre aussi déclarer « qu'il ne saurait pas se « résigner à accepter aveuglément les doctrines philosophiques « de saint Thomas. » « C'est, dira-t-on, de la liberté de philoso-« pher propre à tout esprit indépendant qui ne veut pas faire « bon marché de la dignité et de la valeur de la raison. » Oui, nous reconnaissons aux autres le droit, que nous réclamons pour nous-mêmes, à cette liberté, dans les choses douteuses et incertaines ; *In dubiis libertas.* Mais elle ne saurait être accordée à tout le monde, ni à l'égard de tout le monde. Est-ce que le pygmée, par exemple, peut faire le fier à l'égard du géant, l'écolier à l'égard du maître, l'enfant à l'égard de l'homme fait, sans se rendre ridicule ?

SEPTIÈME CHAPITRE.

DE L'INDIGNITÉ DES ATTAQUES DU SEMI-RATIONALISME CONTRE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS.

§ 29. *Le semi-rationalisme, en faisant grâce à saint Augustin, a été impitoyable pour saint Thomas. — M. Jourdain, critiquant, lui aussi, la méthode de saint Thomas et sa doctrine sur l'âme. — Impertinence, contradiction et injustice de cette critique.—Preuves que saint Thomas a fait de l'observation des faits intérieurs de l'âme, la base de sa psychologie. — On désintéresse M. Jourdain dans cette discussion. — Méthode qu'on suivra dans ce chapitre à l'égard du chef du semi-rationalisme.*

Quoique docteur purement chrétien, saint Augustin a été assez heureux pour trouver quelque grâce auprès des téméraires médiocrités païennes de nos jours. On vient d'entendre leur plus fidèle écho. Tout en en faisant *l'écolier et le continuateur de Platon ;* tout en ne lui attribuant qu'un *génie inférieur à celui de Platon* (§ 2) ; cependant il lui a fait l'honneur de reconnaître au moins que *la dialectique de Platon, dans les mains du saint Docteur, a été puissante et féconde* (§ 4).

Ailleurs, le même auteur a eu la loyauté de dire encore : « Comparez les hésitations et les doutes de Platon avec les con« victions arrêtées, les paroles nettes, lumineuses et abondantes « de saint Augustin, et reconnaissez la supériorité de la source « à laquelle ce dernier a emprunté ses théories... C'est le souffle « de la vie et de la pensée chrétienne. » On ne pouvait mieux dire ; et, dans notre résolution de rendre justice, même à nos adversaires, lorsqu'ils y ont droit, nous savons gré à notre honorable critique d'avoir tracé ces belles paroles par lesquelles il a lui-même solennellement réparé l'injure qu'il avait faite à saint Augustin, en lui attribuant *moins de génie* qu'à Platon, et en le présentant comme son humble disciple et le continuateur de ses plates et dangereuses erreurs.

Saint Thomas n'a pas rencontré la même indulgence auprès de nos aristarques qui, à plat ventre devant les notabilités du paganisme, ne se redressent, ne se posent en juges que devant les notabilités du christianisme, , et ne réservent que pour eux leur impitoyable sévérité. Ils ne se sont pas bornés à faire du Docteur angélique *le disciple* inconstant *tantôt de saint Augustin, tantôt d'Aristote*. Ils n'ont pas été contents d'humilier sa personne, de rapetisser son génie ; ils ont voulu discréditer aussi sa science et ses travaux.

Nous regrettons que, même l'honorable M. Jourdain, malgré son estime et son respect pour saint Thomas, se soit mis, lui aussi, au nombre des audacieux critiques de l'Ange de l'école, et ait mêlé sa voix dévote à des concerts rien moins que sacrés. Après avoir constaté, comme on vient de le voir (p. 166), les différences radicales par lesquelles la psychologie de saint Thomas se distingue de celle d'Aristote, M. Jourdain, se repentant, en quelque sorte, de la justice qu'il avait rendue à son héros, et rétractant encore une fois ses propres rétractations, a continué ainsi :

« Mais ces différences, qui ne vont pas au fond du système, « cachent une méthode commune, je veux dire une commune « préférence pour tout autre procédé que l'observation psycho« logique. Aristote ni saint Thomas ne cherchent pas à se placer « d'abord en face de la vie intérieure ; ils n'étudient pas à la lu« mière de la conscience le jeu et la condition de la pensée ;

« sans répudier absolument l'expérience, ils cherchent à conce-
« voir *a priori* la nature de l'âme à l'aide de certaines prémisses
« générales qu'ils se sont habitués à regarder comme vraies et
« qui le sont sans doute à beaucoup d'égards, mais qui ne tou-
« chant que d'assez loin au problème à résoudre, ne sauraient
« fournir qu'une lumière indirecte équivoque et quelquefois
« trompeuse (PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS, tom. I, pag. 76).»

Ce passage n'est pas, il faut en convenir, des plus heureux, même au point de vue du style. Si ce n'est pas du galimatias, il en approche. On y voit le chrétien aux prises avec le semi-rationaliste, et l'écrivain, tiraillé en sens contraire par le besoin d'être juste et la démangeaison de critiquer. Mais, à travers la tortuosité de sa phrase, il est facile de deviner sa pensée. Pour M. Jourdain, le *système* de saint Thomas sur l'âme ne serait, ni plus ni moins, que le système d'Aristote, non-seulement par rapport au *fond*, mais aussi par rapport à la *méthode* qui, pour se trouver *cachée* également dans le philosophe païen et dans le philosophe chrétien, n'a pu échapper au regard d'aigle de M. Jourdain. Cette méthode, *commune* aux deux philosophes, n'est que l'oubli de l'*observation psychologique ;* et saint Thomas aurait commis la même énorme faute qu'Aristote, *de n'avoir pas cherché à se placer d'abord en face de la vie intérieure, et de n'avoir pas étudié à la lumière de la conscience le jeu et la condition de la pensée.* Ce qui est dire : Que saint Thomas n'est que l'écolier fanatique d'Aristote, le suivant aveuglément, même dans ses écarts, et n'ayant d'autre règle de philosopher que le mot célèbre des pythagoriciens : LE MAÎTRE L'A DIT.

Pour M. Jourdain, saint Thomas et Aristote, *sans répudier absolument l'expérience, auraient cherché à concevoir* A PRIORI *la nature de l'âme, à l'aide de certaines prémisses générales qu'ils se seraient habitués à regarder comme vraies.* Ce qui est dire : Que la théorie de saint Thomas sur l'âme n'est qu'une théorie fantastique, arbitraire, ou un morceau de poésie de la pire espèce; puisque la bonne poésie doit, au moins, se fonder sur des réalités et se rapprocher du vrai : *Sint proxima veris.* Ce qui est dire : que la psychologie de saint Thomas ne découle que de *prémisses générales* fausses, que les préjugés et l'esprit de servilisme de l'école seuls *auraient habitué* le saint Docteur *à regarder comme*

vraies; et que, dès lors, elle n'est qu'une psychologie pitoyable, puérile, erronée, fausse. Car, toute conséquence de *prémisses fausses,* quoique *regardées comme vraies,* ne saurait être que fausse.

Il est vrai que M. Jourdain accorde à saint Thomas que *ses prémisses générales sont vraies, sans doute, à beaucoup d'égards;* mais comme ces mêmes *prémisses générales, vraies à beaucoup d'égards, ne touchent que d'assez loin au problème à résoudre,* ce qui équivaut à dire qu'elles n'y ont aucun rapport, il est évident que les *prémisses,* formant le canevas sur lequel saint Thomas a brodé la solution *du problème,* si elles ne sont pas fausses, ne sont pas des *prémisses* de sa théorie sur l'âme, et qu'il a bâti cette théorie sur le néant, ou sur *une lumière* qui n'en est pas une; car *une lumière indirecte, équivoque, trompeuse,* la seule que lui auraient fournie les prémisses qu'il *s'était habitué à regarder comme vraies,* est une lumière ressemblant, *à beaucoup d'égards,* aux ténèbres.

Mais, nous le répétons, de même que la vraie théologie se résume dans le mystère du Verbe incarné, de même la vraie philosophie est tout entière dans le *problème* de l'âme incorporée. S'il était donc vrai, ce que M. Jourdain nous affirme sur sa foi d'honnête homme, que saint Thomas n'a marché qu'à la suite de *prémisses fausses* ou *étrangères au problème,* à la lueur d'*une lumière indirecte, équivoque et trompeuse* dans la question capitale de l'âme, il en aurait fait de même, par rapport à la philosophie tout entière. Il n'aurait laissé qu'une philosophie contradictoire, incohérente, imaginaire, fausse, dangereuse ; et M. Jourdain se serait donné une peine bien inutile, en composant deux gros volumes sur LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS, qui ne serait rien moins qu'une philosophie.

Quant au soufflet que, d'une main veloutée, et après lui avoir fait son humble révérence, M. Jourdain vient d'appliquer, sur les deux joues de saint Thomas, en l'accusant *de ne pas s'être placé en face de la vie intérieure* et de n'*avoir pas étudié à la lumière de la conscience le jeu et la condition de la pensée,* rien n'est plus injuste que ce soufflet; rien n'est plus faux qu'une pareille accusation.

Certainement, saint Thomas n'a point fondé sa psychologie

sur ces rêves fantastiques, sur ces vagues émotions, sur ces prétendus sentiments de l'âme : *permotionibus animi intimis,* desquels les anciens philosophes de Cyrène, au dire de Cicéron, et les soi-disant *psychologistes* modernes, n'ont tiré qu'une psychologie aussi peu consistante que l'enthousiasme, aussi dangereuse que le fanatisme, aussi vide que le néant. Certainement saint Thomas n'a pas donné, en philosophie plus qu'en religion, dans les délires d'un empirisme tout matériel, d'un illuminisme aveugle et d'un piétisme impie. Dans ce sens, il est vrai que le sublime Docteur ne s'est pas *placé en face de la vie intérieure* et *n'a pas étudié à la lumière de la conscience le jeu et la condition de la pensée.* Mais, quant à l'*observation* des phénomènes *intérieurs* de l'esprit humain, non-seulement il ne l'a pas *répudiée,* mais il en a fait la base de sa théorie sur l'âme. On vient de l'entendre (§ 22, pag. 160) : « Quiconque comprend, par cela même qu'il comprend, VOIT se produire, en « lui-même, quelque chose qui n'est que la conception de la « chose comprise, et qui provient de la faculté intellective et « de la connaissance de cette faculté... Toute conception de « l'intellect est une ressemblance de la chose comprise et « existante dans la même nature. » Ainsi, c'est sur l'observation de ce que chacun *voit* se faire dans son propre esprit, que saint Thomas en est venu à établir sa sublime théorie : « De la génération de la pensée, de la part de l'intelligence humaine. »

En outre, toute la *spécialité* de la psychologie de saint Thomas se résume dans la théorie qu'il développe à la LXXXIV[e] question de la première partie de la Somme, sur l'impossibilité que les espèces intelligibles ou les idées descendent dans notre âme d'une FORME SÉPARÉE, ou d'une intelligence incorporelle quelle qu'elle soit; *Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.* Eh bien, il ne fonde cette théorie que sur l'*expérience* de ce qui se passe dans l'homme: « L'expérience, dit-il, est là pour nous prouver qu'en manquant « d'un sens, l'homme manque par cela même de toute *science* « ou de toute idée de la quiddité des choses dont la première « perception lui arrive par le secours de ce sens. En effet, les « aveugles-nés n'ont et ne peuvent avoir nulle idée des couleurs: « *Deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ appre-*

« *henduntur secundum illum sensum; sicut cœcus-natus nullam* « *potest habere scientiam de coloribus* (art. 3). » Et c'est sur de semblables arguments sans réplique, tirés toujours de l'*experience,* qu'il démontre et élève au suprême degré de certitude et d'évidence la vérité de cette doctrine : « Que les idées qui se trouvent « dans notre intellect, sont l'œuvre de l'intellect agissant lui-« même. »

Nous pourrions encore alléguer une foule prodigieuse de passages du saint Docteur qui confirment ce fait : Que dans l'exposition de sa philosophie sur l'âme, il a toujours suivi la même méthode. Mais, outre qu'on en lira tout à l'heure bon nombre, ayant la même portée, ceux qu'on vient de lire suffisent et au delà pour prouver que, loin de ne pas avoir consulté la vie *intérieure* et la *conscience,* saint Thomas en a fait son point de départ, la base de ses hautes spéculations touchant la nature et les opérations de l'âme, et que, pour avoir emprunté, comme l'avait fait saint Augustin, au mystère de l'Incarnation la lumière pour mieux connaître le mystère de l'union de l'âme avec le corps, il n'en a pas moins adopté, pour *prémisses* de ses raisonnements, les faits qui ont lieu *dans la vie intérieure* de l'intelligence, et que chacun y VOIT à l'aide de l'observation; et qu'en lui reprochant d'avoir philosophé, sur ce grave sujet, par des principes spéculatifs *à priori,* au lieu d'*étudier à la lumière de la conscience le jeu et la condition de la pensée,* l'honorable universitaire a fourni lui-même aux mauvaises langues le prétexte de l'accuser, à leur tour, de n'avoir pas mieux compris la méthode que LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS.

Ainsi, nous ne nous arrêterons pas davantage à réfuter de pareilles imputations. Et d'ailleurs, tout en ayant passé, comme on l'a dit, par tous les sacrements universitaires et par tous les grades académiques, depuis le baccalauréat ès lettres jusqu'au COURONNEMENT (*inclusive*), M. Jourdain est assez modeste pour ne se rien croire, au delà d'un écrivain, fort dans la science des mots, et au delà d'un littérateur païen, vernissé de l'éclat des principes chrétiens. Nous ne pouvons donc le mettre en cause ici ; nous ne pouvons prendre au sérieux les traits faibles et n'effleurant pas même l'épiderme, *telum imbelle sine ictu,* qu'il a cru devoir lâcher contre saint Thomas. Ce serait offenser

son humilité ; ce serait le croire ce qu'il ne se croit pas lui-même, un homme d'idées (1), un philosophe.

Il en est autrement du *vénérable ami de M. Cousin* (2), que nous regrettons sincèrement de trouver toujours sur notre chemin dans cette discussion. Ses impertinences contre saint Thomas, tout en étant ridicules à force d'être grossières, ont néanmoins de la portée, à cause du talent et de la haute position scientifique de celui qui se les est permises. Nous ne pouvons donc nous borner à les signaler, nous devons encore les analyser et les combattre. Mais notre lecteur ne pourra s'en plaindre. Outre qu'une pareille discussion est très instructive, nous le dédommagerons abondamment, dans notre troisième partie, du dégoût qu'il pourra éprouver en voyant saint Thomas si maltraité par une plume ecclésiastique; car nous lui mettrons sous les yeux les belles et magnifiques théories de ce grand Docteur, touchant la connaissance et les ineffables opérations de l'intelligence humaine.

§ 30. *Critique que le semi-rationalisme s'est permise, sur la théorie de la connaissance selon saint Thomas. — On relève l'inconvenance, l'injustice, la témérité d'une pareille critique. — Saint Thomas n'a pas ravalé l'intelligence humaine. — Le critique n'a rien compris à ses doctrines. — Les idées sont pour saint Thomas d'une simplicité absolue. — Conformité parfaite de sa théorie avec celle de saint Augustin sur le même sujet.*

La critique qu'on va lire de l'idéologie chrétienne selon saint Thomas, le Prince des théologiens, est si étrange, si exorbitante, qu'on aura bien de la peine à croire qu'elle ait été vraiment

---

(1) En parlant d'une personne de notre connaissance, le savant universitaire aurait dit *qu'elle n'a que deux ou trois idées tout au plus.* Au nom de cette personne nous prenons pour un compliment cette merveilleuse épigramme. Car, de même que c'est beaucoup d'avoir un œil dans le pays des aveugles, de même c'est beaucoup d'avoir *deux idées* dans un temps où l'on rencontre même des *couronnés* qui n'en ont point du tout.

(2) C'est ainsi que le *chef du rationalisme français* appelle notre savant antagoniste. Nous voulons bien croire que ce dernier ait droit à un pareil titre; seulement, nous nous permettons de douter qu'il soit très-flatteur, de la part d'un philosophe qui, selon le Pape, n'a pas toujours ni assez *vénéré* ce qui est vraiment *vénérable*.

faite dans un cours de théologie. Cependant nous ne faisons que copier.

Mais nous n'apprécierons ici qu'au point de vue historique les passages qu'on va lire. C'est dans notre troisième partie que nous nous réservons d'en faire justice au point de vue philosophique, et nos adversaires ne perdront rien pour attendre. C'est là que nous discuterons, en détail, les reproches que, dans ces mêmes passages, le semi-rationalisme a osé faire à la doctrine de saint Thomas, sur la Connaissance et sur les Idées; et c'est là que nous en démontrerons les absurdités, les contradictions, la misère. Pour le moment, nous ne ferons qu'en constater l'injustice et la témérité.

Après avoir exposé, à sa manière, la théorie du Docteur Angélique sur l'intellect, le chef de l'école semi-rationaliste poursuit ainsi :

« Voilà une noble et grande idée de l'intelligence humaine; et « cependant, selon le saint Docteur, cette intelligence est d'abord « comme une table rase sur laquelle il n'y a rien d'écrit. Cette « intelligence n'a point d'idées sans images; tout ce qui est en « elle idée a été d'abord sensation, et la sensation est la matière « première des connaissances spirituelles. Comment concilier la « grandeur de cette intelligence, rayon échappé de l'éternelle « lumière, avec la bassesse de ces origines ? Ainsi, cette noblesse « divine de l'intelligence lui sert bien peu, puisqu'elle n'arrive « pas à la vraie connaissance des êtres spirituels. »

Ainsi, d'abord, pour notre critique, saint Thomas, après avoir donné *une noble et grande idée de l'intelligence humaine,* en aurait *cependant* donné lui-même une autre bien abjecte et bien petite; après avoir fait notre intelligence si belle et si riche, il l'aurait faite bien laide et bien pauvre, en voulant la faire passer pour *une table rase*, et se serait mis en contradiction avec lui-même !

En second lieu, dans son amour si tendre et si sincère pour saint Thomas, notre critique regrette que, *selon le saint Docteur, notre intelligence n'ait point d'idées sans images, et que tout ce qui est en elle idée, ait été d'abord sensation.*

Mais c'est là, en propres termes, la doctrine plate et grossière, imaginée par Démocrite, suivie par Épicure chez les anciens,

exhumée par Locke et exploitée par Condillac dans ces derniers temps, dans l'intérêt du pur matérialisme ; c'est la doctrine : « Que les idées ne sont que des sensations transformées. » Voilà la doctrine qu'on ose attribuer à saint Thomas, qui a constamment et énergiquement soutenu la doctrine contraire. Au lieu donc de nous associer à la touchante compassion de ce critique pour saint Thomas, nous ne pouvons sentir de compassion que pour celui qui a ravalé ce grand Docteur jusqu'à en faire le continuateur ou le précurseur de ces philosophâtres, comme il avait fait de saint Augustin le *continuateur* de Platon et le *précurseur* de Malebranche et de Descartes.

Il n'est pas plus juste en reprochant à saint Thomas de faire *de la sensation la matière première des connaissances spirituelles*. Selon saint Thomas, ce n'est pas *la sensation*, mais le RÉSULTAT de la sensation ou l'*image* de l'objet matériel, qui sert de point de départ à l'opération de l'intellect. Et cette image même n'est que la cause *matérielle* sur laquelle l'esprit opère ; mais elle n'est pas la *matière première* de son opération, et moins encore de l'idée qu'il en extrait.

De ce que le sculpteur ne peut faire la statue sans le marbre, et de ce que le marbre est la *cause matérielle* de la statue, il ne s'ensuit pas que le marbre soit aussi la *cause matérielle* du talent de l'artiste et des formes plus ou moins belles, plus ou moins vivantes, plus ou moins spirituelles qu'il donne à son œuvre, et qu'il ne puise qu'en lui-même. Ces formes ne doivent rien au marbre et n'ont pour leur véritable *cause efficiente* que le talent du sculpteur. De même, de ce que notre intelligence, substantiellement unie à un corps, ne peut voir l'universel d'une manière directe et absolue comme les anges, mais a besoin d'opérer sur des fantômes que lui transmet le corps, il ne s'ensuit pas que ces fantômes soient la *cause matérielle* de l'opération de l'esprit, et moins encore des *idées* qu'il se forme et qu'il ne puise que dans la lumière divine qui l'éclaire. Ces idées ne doivent rien aux fantômes matériels et n'ont pour leur véritable cause *efficiente* que la sublime faculté de l'intellect agissant. Demander donc : *Comment concilier la grandeur de cette intelligence avec la bassesse de ces origines ?* c'est demander : Comment concilier la grandeur du talent de l'artiste avec la bassesse de la matière

de ses œuvres. Insinuer qu'on ne saurait admettre la théorie de la connaissance de saint Thomas, parce que, d'après cette théorie, la *noblesse divine de l'intelligence* lui servirait bien peu, puisqu'*elle n'arrive pas à la vraie connaissance des êtres spirituels*, c'est dire qu'on ne saurait admettre qu'un sculpteur forme des statues avec du marbre, parce que, d'après cette hypothèse, le talent de l'artiste lui *servirait bien peu*, puisqu'il n'arriverait pas à la vraie confection de formes artistiques : c'est s'aveugler volontairement en présence de la lumière jaillissant du fait. Car, que l'intelligence humaine se forme des conceptions *universelles* des choses, à l'occasion de l'image *particulière* que les sens lui en présentent, est un fait aussi simple, aussi naturel, aussi constant, aussi certain, que le fait qu'un artiste habile donne à un bloc de marbre des formes et des beautés humaines. C'est confondre la cause *matérielle* avec la cause *efficiente* ou *formelle* d'une chose et qui est la cause véritable de la chose. C'est donner à croire (comme on s'en convaincra encore mieux tout à l'heure), qu'on n'entend rien à la nature de la sensation et de l'idée. C'est faire de la philosophie en vrai écolier, ou en auteur de romans. On avait droit de ne pas s'attendre à rencontrer de telles platitudes, de telles misères dans un livre sorti de la plume d'un auteur d'un talent philosophique incontestable !

En faisant allusion à la théorie du Docteur Angélique : Que, pendant cette vie, on ne comprend rien que par l'*espèce intelligible* que notre *intellect agissant* abstrait et dépouille de toutes circonstances matérielles, *per speciem intelligibilem abstractam a materia per intellectum agentem*, notre critique ajoute : « Faut-il conclure « de ce passage qu'il n'y a pas dans notre connaissance naturelle « une seule idée purement spirituelle, pas même celle de la justice, pas même celle de la vérité ? Refuserons-nous le caractère « de simplicité parfaite à l'idée de la perfection infinie, à l'idée « même de Dieu ? Certes, voilà des doutes bien sensibles et de « tristes questions *qui sortent nécessairement* de la doctrine péripatéticienne ! D'un autre côté, saint Thomas met dans l'intelligence une connaissance immatérielle, nécessaire et universelle « des objets matériels ; mais il est bien difficile de se rendre « compte de cette doctrine, qui s'éloigne, il faut en convenir, de « celle de saint Augustin. L'avons-nous comprise ? »

Non, Monsieur, mille fois non, vous ne l'avez pas comprise du tout, et vous allez vous en convaincre. En attendant, vous voudrez bien nous permettre de regretter qu'en parlant comme vous le faites de la doctrine philosophique du plus grand des philosophes, vous nous obligiez à réserver notre admiration pour votre théologie, et à n'avoir que de la pitié pour votre philosophie.

Quant aux conséquences fâcheuses qu'on pourrait tirer, selon vous, de la théorie de saint Thomas contre la *simplicité des idées*, calmez vos inquiétudes, adoucissez vos douleurs. La théorie de saint Thomas sur la connaissance n'amène pas ces conséquences, n'a pas cette portée. Vous l'avez observée à travers le prisme menteur des préjugés de votre école, et vous n'avez pu la reconnaître dans sa vérité.

On sait que les philosophes incrédules du dernier siècle, pour se donner l'air d'aimer toujours le christianisme qu'ils détestaient d'une haine infernale, avaient l'habitude d'affecter de regretter que le dogme chrétien donnât lieu *à des doutes pénibles et à de tristes questions*, et de se montrer affligés de ne pouvoir *se rendre compte* des mystères de la foi, dont cependant ils avaient la preuve matérielle sous les yeux. C'est ce qui a fait dire au comte de Maistre : « Je ne connais pas un seul de ces Messieurs « qui mérite le titre d'honnête homme. » Dieu nous garde de croire que notre docteur semi-rationaliste ait voulu sciemment suivre cette tactique perfide, dans sa censure de saint Thomas! Au contraire, il nous est *pénible* de voir que, par la tournure qu'il a donnée à cette critique, il ait lui-même autorisé ses lecteurs à faire de pareils rapprochements. En effet, d'après les mots de saint Thomas qu'on vient de lire, nous n'avons l'idée, même des choses *matérielles*, que PAR et DANS *l'espèce intelligible* que l'intellect agissant a abstraite de la matière. Cela est si certain, que notre critique lui-même n'a pu s'empêcher de reconnaître que *saint Thomas met dans l'intelligence une connaissance immatérielle nécessaire et universelle des objets matériels*. Ce qu'*il faut donc conclure de ce passage*, c'est : Que même l'idée des choses matérielles, et à plus forte raison l idée de la *justice*, de la *vérité* et de la *perfection de Dieu*, *est purement spirituelle*, puisqu'elle n'est qu'une *espèce intelligible abstraite* et dépouillée de

toute *matière*. Saint Thomas a dit, en toutes lettres, que TOUTE idée, quel qu'en soit l'objet, est toujours une conception purement intellectuelle et d'une *simplicité parfaite*. Ainsi, la réponse aux *doutes pénibles*, aux *tristes questions* que notre critique s'est formés sur *ce passage* de saint Thomas, se trouve prévenue et clairement énoncée dans ce passage même ; et notre auteur a dû être bien distrait pour l'avoir eue présente sans l'apercevoir. Où est donc la contradiction dans laquelle serait tombé saint Thomas dans *ce passage ?* Où est la *difficulté de se rendre compte de cette doctrine ?*

Quant à l'apostasie de saint Thomas de la doctrine de saint Augustin (car notre critique y est revenu à différentes reprises), « Saint Thomas, a-t-il dit encore, ne nous paraît pas rendre, « avec une entière certitude, la pensée de saint Augustin, lors- « qu'il réserve cette vision (des idées) aux âmes sanctifiées... Il « refuse à l'âme l'intuition des raisons éternelles... Cette doctrine « de saint Thomas (sur la connaissance) s'éloigne, *il faut en con-* « *venir*, de celle de saint Augustin. » Qui vous l'a dit? Quel texte, quel mot de saint Thomas a pu vous autoriser à lui prêter cette défection ? Nous serions bien aise de le connaître, ce texte, ce mot ! Mais vous seriez bien embarrassé, si vous vouliez les trouver dans les œuvres du saint Docteur.

Il est vrai que, sans l'avoir *jamais* critiqué, saint Thomas s'est quelquefois permis d'avoir une opinion à lui, différente de celle de saint Augustin. Car, enfin, saint Augustin n'est pas la Bible. Mais, dans le cas particulier, dans la doctrine touchant la connaissance et l'origine des idées, loin de *s'être*, le moins du monde, *éloigné de la doctrine* de saint Augustin, il l'a constamment défendue, éclaircie, développée, complétée, suivie, et en a fait sa propre doctrine.

Témoin sa thèse sur la LOI ÉTERNELLE, que nous avons soutenue dans la Tradition (§ 16), contre un autre auteur semi-rationaliste, et dans laquelle saint Thomas ne s'est appuyé que sur la théorie de saint Augustin.

Témoin le passage qu'on a lu plus haut (pag. 30). Dans ce passage, l'angélique Docteur, 1° sait gré à saint Augustin d'avoir abandonné, comme contraire à la Foi, la théorie de Platon sur les idées ou *les formes des choses subsistantes en elles-mêmes, en*

dehors des choses et sans la matière ; 2° il applaudit saint Augustin d'y avoir substitué la belle et sublime doctrine des *raisons* ou *idées des choses créées, existantes dans l'intellect divin ;* et 3° il présente cette doctrine du Docteur Pénitent comme la seule vraie doctrine sur les idées, comme la seule doctrine par laquelle on puisse expliquer la création des choses et la manière dont notre âme obtient la connaissance de tout ce qu'elle connaît.

Témoin un autre magnifique texte que nous venons de commenter (pag. 106). Dans ce texte aussi, l'Ange de l'École, à l'aide d'une heureuse distinction, d'abord prouve que saint Augustin n'a jamais songé à établir la *vision directe et immédiate des idées en Dieu*, de la part de l'homme, mais qu'il a seulement établi que l'âme humaine n'a les idées des choses que *par* la lumière de Dieu ; et, en même temps, saint Thomas adopte purement et simplement cette doctrine de saint Augustin, il la complète et en fait la base de sa doctrine sur la manière dont nous nous formons les idées et comprenons les choses.

Témoins, enfin, les nombreux endroits de ses immortels écrits dans lesquels, en revenant sur la théorie de saint Augustin, il la confirme toujours davantage et y demeure constamment fidèle. Voilà comment saint Thomas se serait *éloigné de la doctrine* de saint Augustin sur la question capitale de la connaissance et de l'origine des idées.

Il est donc aussi évident que l'évidence même que, par ses inqualifiables reproches contre saint Thomas, le semi-rationalisme, sans en avoir l'intention, s'est fait, ni plus ni moins, le triste écho des déclamations furibondes de Luther, des railleries de mauvais goût de Voltaire, des violentes invectives du rationalisme athée, des critiques téméraires des esprits ignorants et légers de l'école cartésienne, contre le plus grand, le plus solide et le plus redoutable des philosophes du catholicisme. Dans tous les cas, en lisant ce réquisitoire injuste et inconvenant contre la doctrine philosophique de saint Thomas, on ne peut s'empêcher de penser que le procureur rationaliste qui se l'est permis, ou ne connaît pas cette doctrine, ou n'en a pas compris le premier mot. Voilà les seules choses dont *il faut convenir*. De tout le reste, nul philosophe digne de ce nom, nul docteur catholique ne peut *convenir*, ni n'en conviendra jamais.

§ 31. *Rien n'est plus certain que l'existence, admise par saint Thomas, d'un intermédiaire entre l'intellect et l'idée. — Injustice des reproches faits à saint Thomas, au sujet de la lumière intellectuelle. — Comment une cause créée peut accomplir des œuvres de la Cause Incréée. — Ignorance et parti pris du semi-rationalisme d'abaisser saint Thomas. — Sa théorie sur la connaissance n'est pas péripatéticienne. — Le semi-rationalisme l'a plus insulté en le défendant qu'en l'accusant. — Étrange phénomène d'un philosophe du dix-neuvième siècle, osant se poser en censeur de la philosophie de saint Thomas, admirée et respectée par tous les philosophes chrétiens pendant six siècles.*

A propos des *espèces sensibles*, ou des fantômes des choses extérieures qui, par la sensation, se produisent dans la *phantasie*, et desquelles, d'après saint Thomas, l'intellect agissant extrait les *espèces intelligibles*, notre critique a écrit encore ceci : « Il « y aurait plusieurs réflexions à faire sur cette psychologie; on « pourrait, sans doute, chercher la raison de *ces intermédiaires* « d'un autre genre, et démontrer l'inanité (*sic*) de cette hypo- « thèse. » Mais n'est-ce pas un fait constant, certain, évident, que, lorsque nous regardons un objet quelconque, outre l'impression physique que nous en éprouvons sur notre œil, il se peint aussi dans notre imagination, de manière que son fantôme ou son image y demeure gravée, et que nous pouvons nous le rappeler longtemps après que l'objet qu'elle représente n'est plus sous notre regard? N'est-ce pas un fait constant, certain, évident, que, de même que la cire, outre la pression matérielle, reçoit aussi en elle la forme idéale du cachet sans sa matière, de même nos sens, outre la modification sensible qu'ils éprouvent par la vision ou le contact d'un objet extérieur, le reçoivent aussi en eux d'une manière intentionnelle, et en transmettent l'image dans la partie sensitive de l'âme? N'est-ce pas un fait constant, certain, évident, que la forme sensible existe d'une manière dans la chose extérieure à l'âme, et d'une autre manière dans le sens interne qui reçoit les formes sensibles, séparées de la matière qui en est le support?

Rien n'est donc plus vrai, plus commun, plus clair, que ce que le Docteur angélique appelle « La réception des espèces « sensibles, de la part de la faculté sensible de l'âme; *Receptio « per animam sensitivam, specierum sensibilium.* » Qu'est-ce

donc qui a pu autoriser notre critique à reprocher, à cette occasion, à saint Thomas d'avoir admis *sans raison des intermédiaires* de sa création entre la sensation et l'idée; d'avoir bâti sa psychologie sur *une hypothèse* dont il serait très-facile *de démontrer l'inanité?* A t-on jamais été plus gratuitement impertinent à l'égard de saint Thomas?

La théorie de saint Thomas, de l'*intellect agissant*, en vertu d'une lumière d'en haut, a inspiré à notre critique la pensée de s'adresser à lui-même ces nouvelles questions : « Que faut-il « entendre par cette lumière intellectuelle que saint Thomas « place dans la raison? Est-elle créée? Le saint Docteur ne l'af- « firme pas. Si elle n'est pas créée, est-elle une vraie partici- « pation à la lumière divine increée? Alors, comment refuser « d'admettre la vision des vérités nécessaires, des raisons éter- « nelles, selon le sens de saint Augustin? Les raisons éternelles « sont-elles différentes de la lumière éternelle? »

De pareilles questions nous étonnent de la part d'un critique qu'on doit supposer avoir lu l'auteur qu'il réfute; car saint Thomas n'a pas attendu d'en être interrogé, pour nous dire *ce qu'il faut entendre par cette lumière intellectuelle qu'il place*, non *dans la raison*, mais dans l'intellect. Il n'a pas *affirmé*, il est vrai, que cette lumière *soit créée;* car la création n'a rien à faire ici. Mais il n'a pas négligé d'*affirmer* que *c'est une certaine* PARTICIPATION A LA LUMIÈRE DIVINE INCREÉE; *Intellectus agens est participatio quædam luminis divini.* Pourquoi l'interroge-t-on encore, et lui demande-t-on de dire ce qu'il a dit dans les termes les plus clairs et les plus précis? Est-ce loyal d'insinuer que l'auteur qu'on attaque ne s'est pas expliqué assez nettement sur un point capital de la question, sur lequel il s'est cependant nettement expliqué? Une telle interrogation n'est et ne peut être que captieuse; c'est une manière comme une autre de rapetisser son adversaire. Par là on laisse croire qu'il s'est gardé de s'expliquer, de peur d'être pris en contradiction par sa propre explication. Aussi notre critique se hâte de faire remarquer que, si saint Thomas avait *affirmé* que la lumière de l'intellect *est une participation à la lumière incréée*, il se serait contredit, puisqu'*il refuse d'admettre la vision des vérités nécessaires, des raisons éternelles dans le sens de saint Augustin*, et puisque *les*

raisons éternelles ne sont pas différentes de la lumière éternelle.

En lisant cette inconvenante et audacieuse critique, on ne peut s'empêcher de croire que c'est un parti pris de la part de son auteur, de surprendre saint Thomas en contradiction avec lui-même, et de l'abaisser même au point de vue de la supériorité de sa logique et de la perfection de sa foi que personne, depuis six siècles jusqu'ici, n'avait osé lui contester.

En avouant ce qu'il avait fait semblant d'ignorer, que saint Thomas a vraiment appelé la lumière intellectuelle *une ressemblance que nous partageons avec la lumière increée,* notre critique poursuit en ces termes : « Faut-il entendre par cette ressem-« blance de la lumière increée, une puissance créatrice, en quel-« que sorte donnée à l'intellect humain, et qui la rendrait apte « à tirer d'elle-même et des sensations, à l'*imitation de l'éter-« nelle génération du Verbe en Dieu,* les vérités nécessaires, « absolues, immuables, universelles ? » Oui, Monsieur, c'est précisément cela. Car, vous venez d'entendre, non-seulement saint Thomas, mais saint Augustin lui-même (§ 8, pag. 52) affirmer que l'intellect humain *tire de lui-même, à l'imitation de l'éternelle génération du Verbe en Dieu,* les idées ou les formes universelles des choses que vous appelez *les vérités nécessaires, absolues, immuables, universelles.*

« *Mais, si ces vérités,* continue notre critique, sont une pro-« duction de la pensée humaine, l'effet est plus grand que la « cause, il la dépasse, il est meilleur qu'elle ; nous créons le « nécessaire, l'universel, et les notions les plus claires de la « raison se trouvent renversées. L'intelligence peut apercevoir les « vérités nécessaires, mais les créer, les produire même à l'aide « de l'abstraction et de la génération, jamais. » Qui vous a dit tout cela ? Vous ne niez pas, je pense, les miracles des Saints. Et, cependant, en opérant des miracles, ils produisent des effets que la puissance de Dieu seule peut produire. Mais laissons de côté l'ordre surnaturel. L'homme, nous le répétons encore ici, engendre l'homme, et, en quelque sorte, le crée. Nierez-vous la génération sous le prétexte qu'en l'admettant l'*effet serait plus grand que la cause, qu'il la dépasserait, qu'il serait meilleur qu'elle, et que l'homme créerait l'homme,* ce qui n'est que le propre de Dieu ? Certainement non. Et pourquoi ? si ce n'est

parce qu'il ne répugne pas qu'une cause créée, en vertu d'une faculté que lui aurait communiquée la CAUSE INCRÉÉE, produise un effet au-dessus de sa condition de cause créée ; si ce n'est parce que, dans ces cas, la cause PREMIÈRE du phénomène serait la cause *increée*, et la cause créée n'y serait que comme cause SECONDE ; et, dès lors, il y a équation entre la cause et l'effet. Voilà une doctrine par laquelle *votre raison* à vous *pourrait bien se trouver renversée*, parce que bien des fois elle éprouve les défaillances du sommeil, mais qui assurément *ne renverse pas* LA RAISON. Car rien n'est, au contraire, plus raisonnable que d'admettre que le Dieu qui, d'après saint Paul, en partageant, en quelque sorte, sa paternité éternelle avec l'homme, l'a rendu apte à engendrer l'homme, en partageant avec lui sa lumière éternelle, l'ait rendu apte à rencontrer les vérités nécessaires, les idées éternelles. Rien donc ne peut vous donner le droit de décider d'un ton si tranchant : *Que l'intelligence ne peut* JAMAIS, *même* A L'AIDE *de l'abstraction et de la généralisation, produire les vérités nécessaires,* les idées. Et moins encore vous avez le droit de donner, à la suite d'un raisonnement qui ne raisonne pas, un coup de pied si irrespectueux à la philosophie de saint Thomas, comme vous avez eu le courage de le faire par ces incroyables paroles : « Les principes de saint Thomas sur la connaissance humaine sont donc « difficiles à saisir et à concilier entre eux. »

Mais voici des paroles plus excentriques et, tranchons le mot, plus insolentes encore. « Selon saint Thomas, dit le même auteur, j'aurais en moi une lumière divine, et je chercherais « l'origine de mes connaissances spirituelles dans quelques obscures et fugitives sensations. Elles peuvent être les conditions « du développement de l'intelligence, sa cause, jamais. Mais « alors le système d'Aristote succombe, et la partie purement « péripatéticienne de la théorie de saint Thomas périt avec le « système dont elle n'est que la reproduction. »

Oui, *selon saint Thomas, vous avez* vraiment *en vous une lumière divine,* PAR laquelle votre intellect agissant se forme, LUI, les idées, sans le moindre secours (saint Thomas vous le répète à chaque ligne) *de l'organe corporel.* Libre donc à vous, si l'envie vous en prend, d'aller chercher à la suite d'Épicure,

l'origine de vos connaissances spirituelles dans quelques obscures et fugitives sensations; mais la théorie de saint Thomas ne vous y oblige pas.

Vous avez raison et bien raison de dire que, non *les sensations,* mais les fantômes, résultant des sensations, *peuvent être les conditions du développement de l'intelligence; sa cause, jamais.* En effet, saint Thomas, ainsi que vous venez de le voir, ne dit pas autre chose.

Il a dit aussi : « Il faut admettre que les espèces intelligibles « auxquelles participe notre intellect appartiennent, comme « à leur première cause, à un principe qui soit intelligent par « son essence, c'est-à-dire à Dieu; mais que de ce principe « elles procèdent en nous par le moyen des formes des cho- « ses sensibles et matérielles, à l'aide desquelles nous formons « notre science, comme l'a dit saint Denis (l'Aréopagite) (1). » Ainsi, pour saint Thomas, toutes les idées des choses se trouvent originairement dans l'intellect divin, comme dans leur principe et leur cause. Les formes, la nature, la quiddité de chaque chose ne sont que l'idée que Dieu en a, de toute éternité, conçue dans son intellect; qu'il a réalisée en dehors de son intellect dans le temps, et qui, de l'état purement intentionnel, est passée à l'état sensible : comme la maison bâtie n'est que le dessin que l'architecte s'en était formé, ou avait conçu dans son esprit; qu'il a réalisé en dehors de son esprit, et qui, de l'état intentionnel, est passé, lui aussi, à l'état sensible. Mais l'idée divine, la quiddité ou la conception universelle de la chose matérielle ne se trouve que *particularisée* dans la chose même; car tout être matériel n'est que particulier. Il n'existe dans la création que CET homme ou CES hommes; mais L'HOMME en général, l'homme dans sa quiddité ou conception universelle de sa nature, n'existe que dans l'intellect divin. On vient de voir (pag. 106) comment, à l'aide de la lumière d'en haut, qui cons-

---

(1) « Dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, « reducuntur, sicut in primam causam, in aliquod principium per suam essen- « tiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt median- « tibus formis rerum sensibilium et materialium quibus scientiam colligimus, « ut Dionysius dicit (I. p. q. 84, *art*, 4, *ad* 1). »

titue l'intellect humain en acte, cet intellect rencontre les formes des choses telles qu'elles existent dans l'intellect divin. Et c'est *de ce* PRINCIPE que, comme nous l'avons exposé plus haut, *elles procèdent,* AU MOYEN *des formes sensibles et matérielles,* à l'AIDE *desquelles nous formons notre science,* comme l'affirme saint Denis.

Ainsi, selon saint Thomas, les *formes sensibles et matérielles* ne sont que *des moyens,* des *secours* ou, si l'on veut, *des conditions du développement de l'intelligence;* mais la *cause des idées, jamais ;* puisqu'elles ont en Dieu leur PRINCIPE, et ne se révèlent à l'homme que par la lumière de Dieu.

On a vu déjà plus haut que c'est sur les textes formels de l'Écriture sainte et en suivant pas à pas saint Augustin, que saint Thomas a établi cette sublime doctrine. On vient de l'entendre, dans le passage que nous commentons, nous affirmer que c'est là l'enseignement de saint Denis, le premier des philosophes du christianisme. Notre critique nous permettra donc encore une fois de nier formellement qu'*une partie de la théorie de saint Thomas* soit *purement péripatéticienne,* et que cette théorie (différente du *système d'Aristote* autant que la lumière l'est des ténèbres) soit la *reproduction* de ce système, devant *succomber et périr avec lui.*

Enfin, voici le bouquet d'injures par lequel notre auteur semi-rationaliste termine son intempérante critique de la théorie toute chrétienne de la Connaissance de saint Thomas :

« La conciliation, dit-il, tentée par le saint Docteur n'a pas « réussi (1). Il a reçu d'Aristote un principe insuffisant pour ex- « pliquer l'intelligence humaine. La sensation et l'expérience ne « donneront jamais l'origine du nécessaire, de l'absolu, de l'uni- « versel, de l'infini, qui sont dans la raison. Saint Thomas le « comprend lorsqu'il invoque la lumière de l'Infinie raison, mani- « festée à notre raison bornée. Mais, comme il conserve toujours « le principe péripatéticien : *Nihil est in intellectu quod non prius* « *fuerit in sensu,* il ne nous paraît plus d'accord avec lui-même. « Il était de son siècle. Quel est l'homme, quelque grand qu'il

(1) La vôtre réussira-t-elle? Pas plus que n'a réussi celle de vos maîtres.

« soit, qui échappe entièrement à l'influence de son temps ? Saint « Thomas a été fait pour dominer le sien ; mais, en instruisant « son siècle, il lui a payé son tribut : c'est la condition hu- « maine. »

Que *le principe d'Aristote* soit *insuffisant pour expliquer l'intelligence humaine,* c'est une vérité incontestable et incontestée. Mais que saint Thomas ait *reçu d'Aristote ce principe,* et qu'il l'*ait toujours conservé* jusqu'au point de ne *paraître plus d'accord avec lui-même,* c'est une insulte à la science et à la religion de saint Thomas, que les écrits immortels du saint Docteur démentent et contre laquelle la conscience de tout savant chrétien proteste. On peut dire que, dans les emportements de sa haine contre saint Thomas, Luther lui-même (Audin, *Vie de Luther, passim*) n'avait rien formulé de plus injuste et de plus sanglant.

Les circonstances atténuantes, par lesquelles notre critique se donne la peine de provoquer l'indulgence de ses lecteurs en faveur des erreurs et des contradictions qu'il attribue à saint Thomas, ne sont que des impertinences nouvelles ; cette défense est plus insultante que les accusations. D'après cette étrange défense, saint Thomas se serait trompé de bonne foi ; il aurait été *maîtrisé,* entraîné par son siècle ; *il aurait été de son siècle,* malheur auquel *nul homme n'échappe.* Mais c'est dire que saint Thomas n'a été tout bonnement qu'un grand imbécile, misérable jouet des erreurs et des préjugés de son temps ; c'est dire que, ayant fait d'Aristote son idole et son maître, saint Thomas en a placé la personne au-dessus de saint Paul, la philosophie au-dessus de la religion. C'est dire que les principes et les théories qu'il aurait volés au Stagyrite, touchant les fonctions de l'intelligence humaine, sont demeurés, dans ses mains, impuissants et stériles ; qu'il a même enseigné sur ces matières une doctrine dégradante, incomplète, contradictoire, incompréhensible, absurde ; c'est dire enfin que saint Thomas *philosophe* n'est au fond que le plus pitoyable et le plus dangereux de tous les philosophes.

Voilà ce que, sous les formes d'une politesse affectée, le semi-rationalisme s'est permis d'insinuer contre saint Thomas ; voilà la liberté dont il se croyait en possession, de *discuter* la philoso-

phie de saint Thomas, et voilà comment il aurait *usé de cette liberté sans manquer de respect à un si grand esprit.*

Or, qu'on se souvienne des approbations qui, d'après ce qu'on a lu au premier chapitre de cette seconde partie de notre présent travail, ont été données à cette philosophie, depuis six siècles, sans interruption, par toutes les académies, par toutes les universités, par tous les vrais savants, par tous les docteurs catholiques, par tous les ordres religieux, par les papes, par les conciles, par l'Église; qu'on se souvienne que saint Thomas a, depuis six cents ans, été regardé comme le plus grand philosophe du monde par le monde chrétien, et l'on conviendra que rien n'est plus révoltant, plus scandaleux, et en même temps plus ridicule, que le spectacle de tant de vraies nullités philosophiques, osant, dans un siècle où il n'y a plus de philosophie, critiquer avec tant de légèreté, de témérité et d'ignorance, la philosophie de saint Thomas, la seule philosophie digne vraiment de ce nom, et la seule qui, loin d'avoir jamais été surprise en défaut, a toujours été partout ce qu'il y a eu de plus éclairé au monde, suivie, admirée, vénérée, parce qu'elle est la seule philosophie vraiment chrétienne.

§ 32. *Glorification des chefs de l'école cartésienne par le semi-rationalisme. On en démontre le mensonge, le scandale, et le ridicule. — Après saint Thomas, une réforme de la philosophie par Descartes n'était pas plus nécessaire que ne l'a été une réforme de la religion par Luther. — Les subtilités et les disputes stériles en avaient été bannies depuis longtemps. — État florissant des écoles de philosophie depuis saint Thomas, prouvé par la foule des savants de premier ordre qui en sont sortis. — Grand savoir des Pères des derniers conciles généraux. — Grands hommes de l'école française, y compris Bossuet. — Christianisé par saint Thomas, l'aristotélisme n'a produit aucune erreur. — La paix qui régnait dans les écoles catholiques n'a été troublée que par le cartésianisme. — C'est là la source de toutes les erreurs du dix-huitième et du dix-neuvième siècle, et la cause de la mort de la philosophie.*

Après l'Épigramme, l'Ode; après la Satire, le Dithyrambe et l'hymne de l'Apothéose; car, si le semi-rationalisme n'est pas fort en philosophie, il l'est en poésie, et tous les genres lui en sont familiers. Après avoir déploré, pleuré, comme on vient de le voir, les contradictions, les absurdités, l'insuffisance, la mi-

sère de la théorie de la connaissance de saint Thomas, le semi-rationalisme s'extasie devant les systèmes de l'école cartésienne, et les exalte avec un fanatisme dont l'outrecuidance n'est surpassée que par le ridicule. Voici ses expressions :

« La réforme philosophique était nécessaire, parce qu'Aristote « et sa métaphysique exerçaient sur les écoles une autorité trop « absolue, exclusive, abusive. Sous cet empire, lorsque la haute « raison, le grand sens de saint Thomas, n'opposèrent plus de « digues au torrent des subtilités et des disputes stériles, la « scolastique *dégénéra* profondément, et rien n'est plus triste « que l'état des écoles au quatorzième et au quinzième siècle.

« Les forces et les richesses intellectuelles s'accroissent avec « les âges. Le dix-septième siècle opérera la réforme nécessaire « d'une scolastique abusive sortie d'Aristote; une philosophie « plus profonde, plus élevée, plus sobre et plus sage, remplacera « une métaphysique *dégénérée.* »

Puis le même organe du semi-rationalisme dit, pour la troisième fois, anathème à la scolastique *dégénérée et barbare* (sic), « pour avoir maintenu, pendant tant de siècles la confu- « sion dans les esprits ; » dénonce au monde « le crime du Pape « Nicolas V, d'avoir permis la lecture de tous les ouvrages « d'Aristote et d'en avoir ordonné une nouvelle traduction latine;» et, après avoir proclamé Descartes comme l'auteur de la réforme philosophique devenue urgente, il s'écrie : « Descartes « est le père de la philosophie moderne. Notre grand siècle « philosophique est sorti de lui. Tout le monde philosophique « reconnaît en lui le *génie puissant* qui donna le branle au mou- « vement de la pensée dans les temps modernes ! »

En parcourant cette page, qui ne la croirait empruntée à Luther, à Voltaire, à M. Cousin, au *Siècle* et au *Journal des Débats?* Ce sont les mêmes gentillesses, exprimées dans les mêmes termes, qu'ils se sont permises à l'égard de saint Thomas, de la scolastique et de la grande et vraie philosophie catholique du moyen âge : précisement parce qu'elle était éminemment catholique. Ainsi il n'y a pas un seul mot de vrai dans tout ceci.

Par ses sublimes travaux sur la philosophie, saint Thomas l'avait christianisée, je dirais même divinisée, au point qu'elle n'é-

tait plus que vérité, et le moyen le plus puissant et le plus propre à développer, à établir, à venger la vérité. Il n'avait conservé d'Aristote que quelques définitions exactes, quelques formules heureuses et quelques-unes de ces théories qui, pour avoir été adoptées par lui, sans les avoir bien comprises, et même altérées en les assaisonnant de l'esprit grec, n'en étaient pas moins des croyances universelles, des conceptions du sens commun de l'humanité. Quant au fond des doctrines, la philosophie de saint Thomas n'étant autre chose que le christianisme raisonnable et raisonné, c'est du christianisme, et non d'Aristote, qu'elle prenait son importance, sa valeur et sa dignité. C'est pourquoi on avait fini par l'adopter dans son ensemble, et on ne se permettait pas d'y rien changer.

Le Docteur angélique avait aussi fixé cet ordre admirable entre les sciences, dont il sera question dans notre troisième partie, et dans lequel la première place, la souveraineté, le sceptre du savoir, avaient été dévolus et assurés à la théologie; *Theologia imperat omnibus disciplinis*. La philosophie était donc soumise non à Aristote, que saint Thomas avait poliment détrôné, mais à Jésus-Christ, qu'il avait placé à la tête de l'enseignement. Tout philosophe chrétien commençait par accepter et respecter le christianisme, comme l'autorité suprême et la règle première de ses recherches : ce qui, en l'éclairant de la lumière d'en haut, et en l'empêchant de s'égarer, le mettait en possession de la vraie liberté de philosopher : comme la soumission au pouvoir légitime social, en affranchissant les peuples chrétiens de l'anarchie, les mettait en possession de la vraie liberté civile. C'était Jésus-Christ, et non Aristote, qui, au commencement du dix-septième siècle, continuait toujours à régner en souverain, dans l'ordre scientifique, aussi bien que dans l'ordre politique : *Regnante Domino nostro Jesu-Christo*.

Il est donc évidemment faux qu'une *Réforme philosophique fût nécessaire dans ce siècle, et qu'Aristote et sa métaphysique exerçassent sur les écoles une autorité trop absolue, exclusive, abusive*. Une réforme de la philosophie, à cette époque, n'était pas plus nécessaire qu'une réforme religieuse ne l'était au seizième siècle; et Descartes n'aurait pas apparu, que la vraie philosophie

n'y aurait rien perdu ; de même que, si Luther n'eût pas surgi, on n'aurait eu rien à regretter pour la vraie religion.

Ce qui distingue les écrits des philosophes chrétiens qui ont suivi saint Thomas et qui se sont inspirés de sa philosophie, c'est précisément l'importance des sujets qui s'y trouvent exposés. Voyez, par exemple, la MÉTAPHYSIQUE de Suarez, qu'on est obligé d'admirer même après avoir lu la SOMME. Voyez tous les cours de philosophie, publiés par les dominicains et les jésuites jusqu'au commencement du dix-huitième siècle : tout y est aussi clair que vrai, aussi sérieux que solide. C'est que l'influence de l'enseignement philosophique de saint Thomas n'avait jamais cessé dans les écoles catholiques. Quant aux théories sur les règles du raisonnement, que la grossièreté et la platitude des modernes tournent en ridicule et dédaignent comme des *subtilités* inutiles, l'expérience de ce qui est arrivé, après qu'on les a méconnues, en atteste l'importance. Le caractère propre de nos plus fameux raisonneurs, c'est la déraison ; les rationalistes et leurs adeptes sont des êtres qui ne raisonnent pas. Lorsque Descartes parut, il y avait bien des siècles que les *subtilités* et les *disputes stériles* n'occupaient plus les esprits et ne se rencontraient plus dans les écoles d'où saint Thomas les avait chassées.

Il est donc évidemment faux *qu'au dix-septième siècle, sous l'empire d'Aristote, la haute raison, le grand sens de saint Thomas, n'opposassent plus de digues au torrent des subtilités et des disputes stériles.*

En parcourant l'histoire des sciences et des découvertes des siècles qui ont immédiatement précédé la prétendue *réforme cartésienne*, on est étonné d'y rencontrer tant de savoir avec tant de foi ; et tout esprit qui ne s'est pas laissé étourdir par les criailleries du protestantisme et de l'incrédulité contre ces siècles, est forcé de convenir que ce sont les siècles d'or de la science chrétienne. Il y eut cinq grands conciles pendant cette période : les conciles de Constance, de Bâle, de Florence, de Latran (v[e]) et de Trente. Quels hommes que les Pères, spécialement des trois derniers de ces conciles ! Au concile de Florence, les grands docteurs de la Grèce, le célèbre cardinal Bessarion et Georges Scholarius à leur tête, ne purent s'empêcher de reconnaître la supériorité du savoir des docteurs latins, et de lui

rendre d'éclatants hommages (Rohrbacher, *Hist.*, t. XXIV, liv. LXXXII). Combien dut donc être grande et splendide la science de ces Pères de l'Occident pour avoir ébloui et subjugué à ce point les Pères de l'Orient, leurs redoutables rivaux? L'assemblée de Trente ne présenta-t-elle pas au monde étonné le magnifique spectacle de sept à huit cents théologiens, moralistes, canonistes, philosophes, jurisconsultes, hommes politiques, littérateurs, réunis en même temps dans un même lieu, tels que la terre n'en avait jamais vu ni de plus éminents, ni en plus grand nombre? Nous ne dirons rien des écoles d'Italie, d'Espagne, du Portugal, de l'Allemagne, de la Belgique, d'où sont sortis un Pic de la Mirandole, un cardinal Cajetan, un Scot, un saint Antonin, un saint Laurent Justinien, un Lainez, un Salmeron, un Canisius, un cardinal de Lorraine, un Cornélius a Lapide, un Bellarmin, un Suarez, un Lessius, un Vasquez, un cardinal Tomasi, et mille autres aussi profonds philosophes et aussi puissants écrivains qu'ils étaient grands théologiens. Observons seulement que la plus célèbre des universités, l'ancienne Sorbonne, avait gardé jusqu'à Descartes l'immense réputation de savoir, en philosophie comme en théologie et en jurisprudence, que lui avaient léguée saint Thomas, saint Bonaventure, Jean Majeur et Gerson, et que, dans tous les cas, c'étaient des écoles très-florissantes, même au point de vue philosophique, que celles du quatorzième et du quinzième siècle, qui engendrèrent les écoles du seizième et du dix-septième siècles, d'où sont sortis Bossuet, Huet, Pascal, Arnaud, Fénelon et d'autres grands hommes que certainement la réforme de Descartes n'a pas formés, puisqu'ils ont plus ou moins protesté contre cette réforme.

Il est donc évidemment faux que *la scolastique eût, depuis saint Thomas, profondément dégénéré, et que rien ne fût plus triste que l'état des écoles au quatorzième et au quinzième siècle.*

Dans la longue période qui sépara le perfectionnement de la philosophie chrétienne, par saint Thomas, et sa destruction par Luther d'abord et plus tard par Descartes, l'Église n'eut qu'une seule fois à condamner des erreurs purement philosophiques. Ce fut par l'organe du souverain pontife Léon X, au commen-

cement du seizième siècle, et ces erreurs étaient sorties de la philosophie de Platon, que le fanatisme païen de Marsilius Ficin venait de restaurer à Florence. Quant aux hérésies qui, dans cette même période, ont causé tant de schismes et de scandales, elles n'ont été que théologiques; elles n'ont été formulées que contre la juridiction, l'autorité et l'infaillibilité de l'Église. Ainsi, la philosophie de saint Thomas, qu'on se plaît à appeler péripatéticienne, aristotélicienne, scolastique, et qui, grâce à son grand restaurateur, n'était qu'éminemment et exclusivement orthodoxe et catholique, non-seulement n'avait engendré aucune erreur, mais encore ce n'est que depuis qu'on l'a exilée des écoles que toute erreur s'y est glissée, y a grandi et y a produit les fruits funestes qui ont, depuis trois siècles, empoisonné l'Europe. C'est que, par son enseignement et par ses écrits, saint Thomas avait appris aux philosophes chrétiens ce qu'ils pouvaient s'approprier sans danger, et ce qu'ils devaient rejeter des doctrines d'Aristote, et qu'il leur avait octroyé les règles sûres et précises d'après lesquelles on doit faire usage de sa philosophie; c'est qu'avec le secours d'une telle lumière et d'un tel guide, la lecture d'Aristote n'offrait plus le moindre inconvénient, et que le poison de quelques-unes de ses doctrines se trouvait neutralisé. Ce serait donc une criante injustice que de reprocher, comme un crime, au *pape Nicolas V d'avoir permis la lecture de tous les ouvrages d'Aristote, et d'en avoir ordonné une nouvelle traduction latine.* Cette accusation est d'autant plus singulière, que Nicolas V, grand comme souverain pontife, l'a été aussi comme restaurateur des sciences et protecteur des lettres. Nouvelle preuve que le semi-rationalisme ne respecte rien.

L'un des plus précieux résultats de l'action de saint Thomas sur son siècle, ce fut d'avoir mis un terme au malentendu, aux disputes qui, en divisant les savants chrétiens, les excitaient les uns contre les autres, et de les avoir tous réunis dans l'acceptation d'un même symbole philosophique. Les deux grands partis des Nominaux et des Réalistes avaient fini par se donner la main. Aristote avait cessé d'être un dieu pour ses partisans et un démon pour ses adversaires : les uns et les autres avaient déposé aux pieds du Docteur angélique les exagérations, en sens contraire, de

leur fanatisme et s'étaient embrassés. Une paix sincère et parfaite s'était établie parmi les philosophes, et cette paix régnait encore dans toutes les écoles catholiques jusqu'au moment où la philosophie de Platon, restaurée par la renaissance, et traduite par Luther et Calvin dans la religion, par Descartes et Leibnitz dans la philosophie, vint la troubler. Voilà ce qu'a fait la *scolastique dégénérée et barbare*, et voilà combien notre critique est dans le vrai en lui reprochant *d'avoir maintenu pendant des siècles la confusion et la discorde dans les esprits*. Ne dirait-on pas qu'au moment où il a tracé ces mots il ne se souvenait plus de l'horrible tableau qu'il avait fait des dissensions, des disputes, des guerres, des scandales dont le catholicisme a été le point de mire, et la religion et la philosophie même les victimes ?

Enfin, c'est un fait incontestable, reconnu et déploré par nos adversaires eux-mêmes (*Tradition*, § 33 et 35), que l'histoire de la philosophie moderne, depuis Descartes, n'est que l'histoire des égarements, des erreurs, de la décadence, du discrédit, de la destruction de la philosophie. N'ayant pu réunir dans l'unité d'assentiment à ses nouvelles doctrines, pas même ses partisans, le cartésianisme fut également impuissant à réformer l'ancienne philosophie et à en établir une nouvelle. Considéré dans ce qu'il a de *spécial* et de *propre*, le cartésianisme n'est qu'erreur. Mais, ayant introduit dans l'ordre scientifique le principe de l'indépendance et de la liberté de la raison *individuelle*, ce terrible dissolvant de toute science et de toute foi — car savoir c'est croire — après avoir aidé à la destruction de la vraie philosophie, il a aidé à la destruction même de la fausse, et à sa propre destruction. En effet, à l'exception près du principe de la souveraineté de la raison, le dix-huitième siècle garda fort peu, le dix-neuvième n'a rien gardé de la philosophie de Descartes; en sorte que de l'édifice philosophique du dix-septième siècle n'est resté qu'un monceau de ruines et le marteau par lequel il fut démoli, comme tout le reste. Dépouillée de ses vulgarités banales et de ses hypothèses fantastiques et ridicules, ce que la philosophie cartésienne a de positif et de tristement sérieux n'est que la doctrine, qui autorise la négation, qui en fait le privilége, le droit de tout le monde et pour tout ordre de vérités, et c'est dans cette doctrine qu'elle se résume tout entière. Le dix-

huitième siècle appliqua donc cette doctrine à la religion, et nia toute vérité révélée ; notre siècle l'appliqua à la science, et a fini par nier même toute vérité naturelle, et, partant, toute raison, toute science, toute philosophie.

A l'exception près des écoles, surveillées par l'autorité ecclésiastique, et où un reste de vérités naturelles demeure encore debout à l'ombre, et appuyé par les vérités révélées, il n'y a plus d'écoles philosophiques, en Europe, parce qu'il n'y a plus de philosophie.

Il y a quarante ans, M. de Bonald a constaté, pièces en mains (RECHERCHES, etc., chap. I), que l'Université de France avait reconnu et avoué elle-même que, dès le commencement de ce siècle, déjà il n'y avait pas de philosophie une, certaine, arrêtée, qu'elle pût imposer à ses élèves : et que conséquemment elle se contentait que les candidats du baccalauréat répondissent ce qu'ils voulaient et comme ils voulaient, sur la philosophie.

Depuis lors, les choses ne se sont pas améliorées de beaucoup, il s'en faut. Aussi, au point de vue philosophique, autant qu'au point de vue littéraire, les examens pour les grades font pitié ; les professeurs eux-mêmes en sont humiliés, désolés pour le présent, et effrayés pour l'avenir du savoir. Seulement, bien qu'ils le voient de leurs propres yeux, ils ne veulent pas convenir que le cartésianisme a tué la philosophie, comme le paganisme classique a tué la littérature ! C'est donc nier la vérité connue et pécher contre le Saint-Esprit, que d'oser dire : *Le dix-septième siècle opéra la réforme nécessaire d'une scolastique abusive, sortie d'Aristote, et substitua une philosophie plus profonde, plus élevée, plus sobre, plus sage, à une métaphysique dégénérée !* Car une telle philosophie n'a existé nulle part depuis Descartes.

Nous serons obligé de revenir encore sur ce sujet, dans notre troisième partie. Là, nous analyserons la théorie cartésienne et malebranchienne sur la connaissance et les idées, et l'on se convaincra que nous n'avons rien exagéré en appelant la *réforme* de Descartes, sur ce point, un malheur, un crime, une destruction.

Il n'y a de vrai que les lignes suivantes dans l'étrange morceau que nous venons d'analyser : « Descartes est le père de la

« philosophie moderne. Notre grand siècle philosophique est « sorti de lui. Tout le monde philosophique reconnaît en lui le « *génie puissant* qui donna le branle au mouvement de la « pensée dans les temps modernes. » Oui, tout cela n'est malheureusement que trop vrai ! Mais tout cela ne fait pas l'éloge de Descartes. Non-seulement le prétendu *grand siècle de la philosophie française,* mais encore le dix-huitième et le dix-neuvième siècle *sont sortis de lui*, et il est le *père* légitime et naturel de ce chaos informe et difforme d'extravagances, de délires, d'erreurs, de blasphèmes, de négations, inconnus aux siècles de la *scolastique abusive* et *barbare*, et *de la métaphysique dégénérée*, qui constituent *la philosophie moderne*. Oui, *tout le monde philosophique,* c'est-à-dire partisans et adversaires, croyants et incrédules, *reconnaissent,* d'un commun accord, *en Descartes, le génie puissant qui donna le branle au mouvement de la pensée dans les temps modernes.* Seulement, voyant accompli, avec une horrible exactitude, l'oracle prophétique du grand évêque de Meaux : *Que de la philosophie cartésienne sortirait une grande guerre contre l'Église,* tout homme de sens et de foi est forcé de regarder Descartes comme un génie malfaisant, funeste, qui, en *donnant le branle au mouvement de la pensée,* l'a donné aussi à l'apostasie de toutes les croyances et à l'indifférence en matière de religion.

Lorsque le Voltairianisme fut réalisé par les hauts faits de la révolution, on dit de Voltaire : « Il n'a pas vu tout ce qu'il a fait, « mais c'est vraiment lui qui a fait ce que nous voyons. » On peut, sans scrupule, en dire autant de Descartes à l'égard de Voltaire : Descartes n'a pas vu tout ce que Voltaire a fait, mais c'est vraiment Descartes qui, sans le vouloir, sans s'en douter même, a fait tout le mal qu'on a vu se faire par Voltaire. Voltaire n'aurait pas été plus possible sans Descartes, que Descartes ne l'aurait été sans Luther. La philosophie cartésienne, cette philosophie *profonde, élevée, sobre, sage du dix-septième siècle*, n'a été que la préface de la philosophie voltairienne du dix-huitième, et de la philosophie Cousinienne, Renanienne du nôtre. La science philosophique de ces trois siècles, avons-nous dit ailleurs, ne forme qu'un syllogisme, dont le dix-septième siècle a posé la majeure, en proclamant *le libre examen*, ou la licence

de la raison; le dix-huitième siècle a fourni la mineure, par la négation du christianisme ou l'isolement de la raison; et notre siècle a tiré la conséquence, qui est le rationalisme ou la négation et la mort de la raison. Tous les philosophes incrédules du dernier siècle et du nôtre, par l'enthousiasme unanime avec lequel ils ont salué Descartes comme leur maître, leur modèle, leur patriarche, leur père, leur messie, et 93 lui-même, par son décret : « Qu'une statue fût érigée à Descartes, et qu'il fût ho-« noré d'un culte religieux par le peuple français, » n'ont fait que confirmer cette paternité et cette filiation funestes entre le cartésianisme, le voltairianisme et le cousinisme. Fallait-il donc, en présence de pareils faits, que nous vissions des ecclésiastiques traiter avec tant de dédain, de mépris, la philosophie chrétienne, l'alliée et la gardienne fidèle de toute vérité, et faire tant d'éloges de la philosophie païenne, la mère et l'ouvrière de toute erreur, et placer saint Thomas aux pieds de Descartes!

TROISIÈME PARTIE.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

INTRODUCTION.

§ 33. *Pourquoi on revient ici sur la philosophie chrétienne. — La philosophie c'est particulièrement la science de l'homme. — Sujet et plan de ce résumé de la philosophie chrétienne.*

Les plus grands hommes du christianisme, aussi bien que de l'humanité après saint Paul, saint Augustin et saint Thomas, ont été, comme on vient de le voir, les vrais maîtres, les vraies gloires de la science chrétienne. En les défendant donc contre les injustes et insolentes attaques du rationalisme moderne de toutes les nuances; en indiquant les sources divines où ils ont puisé leur immense savoir et les nobles et pures intentions dont ils se sont inspirés dans leurs sublimes travaux; en signalant enfin le vide, la misère, les erreurs, les blasphèmes de l'ancienne philosophie païenne, qu'ils avaient pulvérisée et que, sous des formes menteuses, on a eu le triste courage d'accréditer de nos jours, nous n'avons voulu venger que la philosophie chrétienne; nous n'avons voulu travailler que pour la philosophie chrétienne; nous n'avons voulu faire et nous n'avons fait, au fond, jusqu'ici, que de la Philosophie chrétienne.

Cependant, dans les deux premières parties de cet ouvrage, comme dans tous nos écrits philosophiques, nous n'en avons parlé qu'en passant; nous l'avons indiquée, plutôt qu'expliquée; nous avons montré ce qu'elle n'est pas, plutôt que ce qu'elle est vraiment. C'est donc ici le lieu d'en faire connaître la solidité des principes, la gravité des conséquences, la vérité de l'ensemble, et la nécessité absolue de l'adopter, si l'on ne veut pas s'égarer dès le premier pas qu'on fera dans les sciences purement rationnelles.

Saint Augustin, ainsi que nous l'avons prouvé (§ 4), ne s'est point occupé directement de la philosophie proprement dite, et n'a pas laissé de cours de philosophie. Néanmoins, fort de la doctrine des Livres Saints et de la tradition philosophique des anciens Pères, ayant occasion de combattre les hérésies sorties des principes de la fausse philosophie, il n'a pas manqué de rappeler et d'établir les principes de la vraie. Ce sont ces grands principes que saint Thomas a plus tard développés dans tout leur éclat, et qu'il a posés comme les bases de ce merveilleux édifice de la philosophie chrétienne dont il a été le glorieux fondateur et le maître; en sorte que la philosophie de saint Thomas est exclusivement et éminemment chrétienne, et que la philosophie chrétienne, dans sa plénitude et dans sa perfection, ne se trouve que dans saint Thomas.

Ainsi donc, dans le résumé de PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE que nous allons donner ici, c'est toujours saint Thomas que nous aurons pour guide, ce sont ses doctrines que nous expliquerons, ce sont ses théories que nous défendrons et dont nous tâcherons de faire sentir, toujours davantage, l'importance, la grandeur, la beauté.

Mais comme la philosophie chrétienne se personnifie, pour ainsi dire, dans saint Thomas, ainsi la philosophie païenne moderne se personnifie dans Descartes. C'est donc à Descartes et à son école que nous aurons toujours à faire ici, dans notre réfutation de la philosophie païenne; comme c'est toujours à saint Thomas que nous emprunterons la lumière nécessaire pour mettre dans son plus grand jour la philosophie chrétienne.

De même que toute la THÉOLOGIE, ainsi que nous l'avons montré ailleurs, se résume dans la vraie science de JÉSUS-CHRIST, en tant que Dieu et Homme, et toute la PHYSIQUE, dans la vraie science des corps, en tant que Matière et Forme; de même, toute la PHILOSOPHIE se résume dans la vraie science de l'homme, en tant qu'Ame et Corps, ou de l'homme, par rapport à l'union substantielle de son intelligence avec la matière. Car la science de l'homme par rapport aux lois de son être moral, c'est l'ÉTHIQUE; et la science de l'homme par rapport aux lois de son organisation corporelle, c'est la PHYSIOLOGIE.

Or, la vraie science de l'homme, au point de vue philosophi-

que, est renfermée 1° dans la connaissance de ses fonctions intellectuelles, et partant, de la vraie doctrine sur les idées ; 2° dans la connaissance du mystère de l'union de l'esprit avec la matière, et dès lors, de la vraie doctrine sur les rapports entre l'âme et le corps ; et 3° dans la connaissance de la vraie voie à suivre, pour atteindre le vrai, et conséquemment, de la vraie doctrine sur la méthode.

Ce sont les graves sujets dont nous allons maintenant nous occuper, et c'est l'ordre dans lequel nous les traiterons. Nous partagerons donc en trois SECTIONS cette troisième partie de notre ouvrage. Dans la première, nous exposerons la Question sur la connaissance et les idées; dans la deuxième, après avoir établi la vraie définition de l'âme, et avoir donné des notions peu connues sur les différentes espèces d'âmes et sur leurs *actes* particuliers, nous traiterons la Question sur ce qu'on appelle le *commerce* entre l'âme et le corps. Nous consacrerons enfin la dernière section à la Question sur la méthode de parvenir à la vérité. Et puisque c'est du christianisme que nous prendrons notre point de départ, et que nous ne nous proposons d'autre but que le développement et l'affermissement du christianisme, en discutant ces trois grandes questions, nous espérons donner ici un résumé complet de la PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

SECTION PREMIÈRE.

LA QUESTION DES IDÉES.

PREMIER CHAPITRE.

LA TERMINOLOGIE DES IDÉES SELON LA PHILOSOPHIE CHRETIENNE.

§ 34. *Importance de la question des idees.— Manière dont elle sera traitée ici. — Des Universaux et des Prédicaments en général. Les Prédicaments sont des Universaux eux aussi. Explication des cinq Universaux.*

On vient d'entendre saint Augustin affirmer (§ 6), « Qu'il n'y a pas de science possible sans la connaissance parfaite de la nature des idées; *Tanta in ideis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.* » En effet, si, comme on l'a vu,

on a à regretter tant d'impiétés et tant d'extravagance dans la philosophie de Platon et d'Aristote, c'est parce qu'ils ont complétement ignoré la vraie doctrine sur les idées; et si, comme on vient de le voir aussi, l'école cartésienne et la philosophie de nos jours, qui est sortie de la même école, sont tombées, elles encore, dans les plus graves et les plus déplorables erreurs, la cause en est absolument la même. Or la vraie doctrine sur les idées ne se trouve que dans la philosophie, née du christianisme, parce que le christianisme est la source et le dépôt de toute vérité, et par conséquent ne se trouve, nous le répétons, que dans saint Thomas, qui n'a puisé que dans le christianisme sa philosophie, et qui est le vrai fondateur de la philosophie chrétienne.

C'est donc là que tout philosophe chrétien doit la chercher, et il ne doit la chercher que là. Mais le semi-rationalisme s'est particulièrement acharné contre la théorie du Docteur angélique sur la connaissance. Notre devoir est de faire justice de ces incroyables attaques; et avant de les signaler à l'indignation de nos lecteurs, nous devons faire connaître la grandeur, l'importance de la doctrine contre laquelle ces attaques ont été dirigées : c'est le meilleur moyen d'en faire sentir l'injustice et la témérité.

Avant d'entrer en matière, nous devons résumer ici la doctrine scholastique des UNIVERSAUX, qui sert de base à celle des idées, et préciser la signification et la portée du mot *idée;* car la première cause pour laquelle on ne peut s'entendre, pas même parmi les personnes de bonne foi, sur les idées, c'est parce que, trop souvent, on se forme une idée fausse de l'idée, et qu'on parle de l'idée sans savoir au juste ce qu'est l'idée (1).

Dieu, ayant tout créé en nombre, en poids et en mesure : *In mensura et numero et pondere* (*Sapient.* XI) (2), a établi, entre

---

(1) Cela est d'autant plus nécessaire que, dans les prétendus cours de philosophie, comme celui de Lyon, dont on se sert dans toutes les écoles cartésiennes, ces premières et importantes notions sont enseignées d'une manière fausse, incomplète, ou ne sont pas enseignées du tout. Et de là l'ignorance, l'ineptie, le vague, le vide du langage philosophique; et de là encore les contradictions et les erreurs des pauvres philosophes qui ont été formés à ces tristes écoles!

(2) On trouvera plus loin la belle explication qu'en suivant saint Augustin, saint Thomas a donnée de ces profondes paroles des Livres saints.

les êtres, certains rapports par lesquels ils s'appartiennent mutuellement, sans se confondre, et forment différentes catégories, tout en conservant leur individualité.

Aristote, en suivant un certain Archyte de Tarente, et les anciens scholastiques, en suivant Aristote, ont réduit à quinze ces catégories qui renferment l'universalité des êtres, de leurs spécialités et de leurs rapports. Ils ont appelé UNIVERSAUX les termes qui expriment les cinq premières de ces catégories, et ce sont : 1° le GENRE, 2° l'ESPÈCE, 3° la DIFFÉRENCE, 4° le PROPRE, 5° l'ACCIDENT. Ils ont dit PRÉDICAMENTS les termes adoptés pour signifier les autres catégories, et ce sont : 1° la SUBSTANCE, 2° la QUANTITÉ, 3° la RELATION, 4° la QUALITÉ, 5° l'ACTION, 6° la PASSION, 7° la TEMPORANÉITÉ, 8° la LOCALISATION, 9° le SITE, 10° l'HABIT.

N° 1. L'Universel, le Genre et l'Espèce.

L'UNIVERSEL, ainsi que l'indiquent assez l'étymologie et la composition du mot (1), est toute chose UNE qui convient à *plusieurs* sujets, et peut être affirmé de *plusieurs* choses. Les mots GENRE et ESPÈCE, sont des termes universaux, parce que l'un exprime ce qui est prédicable de plusieurs espèces différentes, et l'autre ce qui est prédicable de tous les individus d'une même espèce. Ainsi, tous les noms *appellatifs* ou communs, comme les mots *animal, homme*, sont des termes universaux, parce que le mot « animal » est prédicable de l'espèce humaine et de toutes les espèces des brutes ; et le mot « homme » l'est de tous les individus de l'espèce humaine.

N° 2. Les Prédicaments.

Les PRÉDICAMENTS sont une série de plusieurs choses qui peuvent s'affirmer en même temps d'une seule et même chose. On peut affirmer en même temps d'un seul et même homme : Qu'il est substance, qu'il est raisonnable, qu'il est sensible, qu'il a telle force, telle qualité, telle vertu, telle taille, telle figure. Ces affirmations sont donc des prédicaments.

(1) Le mot latin *universale* est composé de ces trois mots : *Unum*, = *versus*, = *alia*. Il signifie donc une chose tendant, ayant rapport, ou étant disposée à être appliquee à plusieurs choses

Il paraîtrait que les Prédicaments seraient l'opposé des Universaux; car les prédicaments sont « plusieurs choses convenant à une seule et même chose (*plura versus unum*),» tandis que l'universel « c'est une chose convenant à plusieurs choses (*unum versus alia*).» Cependant, puisque les différentes choses, indiquées par les prédicaments, peuvent être affirmées en même temps, non-seulement d'une seule et même chose, mais aussi de tous les individus de la même espèce, de toutes les espèces du même genre, au fond, les Prédicaments sont aussi des Universaux. Et, au contraire, puisque le GENRE, l'ESPÈCE, et tous les autres termes universaux, peuvent s'affirmer aussi d'une seule et même chose individuelle, au fond, les universaux sont des prédicaments. Aussi saint Thomas, le moins scholastique des scholastiques, et le philosophe qui a le plus simplifié la terminologie de la philosophie, dans le fait n'a pas tenu un compte rigoureux de la différence péripatéticienne entre les universaux et les prédicaments; et pour lui les prédicaments, en tant qu'ils s'appliquent à tous les individus de la même espèce, à toutes les espèces du même genre, ne sont ni plus ni moins que des *genres*, des *espèces*, ou des *Universaux*.

Voici maintenant, toujours d'après saint Thomas, la signification philosophique des principaux de ces termes, exprimant l'universalité des êtres, et de leurs dérivatifs les plus importants, dans leurs rapports avec le sujet des idées.

N° 3. La Différence.

On vient de voir ce que c'est que le GENRE et l'ESPÈCE.

La DIFFÉRENCE est *simple* ou *spécifique*. La *différence simple* est toute nuance ou toute particularité accidentelle, indiquant une diversité quelconque dans le même individu, ou distinguant une chose d'une autre. La *différence spécifique*, qui est la différence véritable et propre, est cette propriété, cette particularité, cette nuance par laquelle une chose diffère d'une autre par rapport à l'*espèce*. C'est, par exemple, la *rationabilité* par laquelle l'homme diffère *spécifiquement* de la brute. Ainsi la différence simple, en *diversifiant* la chose, n'en fait pas une *autre* chose; tandis que, par la différence *spécifique*, une chose diffère d'une autre chose par son essence et par sa nature.

Dans toute définition, la *différence* est ce qui est exprimé par l'adjectif; tandis que le sujet est ce qui est exprimé par le substantif. Ainsi dans ces définitions : « L'âme est la forme substantielle du corps — L'homme est un animal raisonnable » les mots *substantielle* et *raisonnable* annoncent la *différence* ou bien ce en quoi l'homme diffère de tous les êtres animés, et l'âme diffère de toutes les formes.

N° 4. Le Propre et l'Accident.

Le Propre, comme la faculté de rire, seule propre de l'homme, ainsi que la capacité d'être ouvrier, médecin, chrétien, au fond, ne diffère pas de l'Accident : nous n'en dirons pas davantage. L'Accident lui-même appartient aux prédicaments; car, la substance exceptée, les prédicaments sont tous des Accidents.

L'Accident, en tant que terme universel, logique, est ce qui est uni à l'essence de la chose, mais d'une manière contingente; et se définit : « Ce qui est présent, dans le sujet, ou en est absent, sans qu'il en soit altéré. » L'accident est donc ce qui existe dans un être comme dans son sujet, comme la grandeur, la petitesse de la taille, la couleur, la beauté, le savoir dans un homme. Les fleurs ne sont pas des *accidents* du vase-aux-fleurs, parce qu'elles n'existent pas dans le vase comme *dans leur sujet*. Il en est de même des vêtements de l'homme.

Il y a des accidents, *physiquement* inséparables du sujet, mais qui *absolument* peuvent en être séparés, sans que sa nature en soit altérée, comme la noirceur du nègre et du corbeau. Il y en a d'autres qui sont séparables de leur sujet, comme la science, la vertu, de l'homme. Tout accident subsiste dans le sujet. Cependant, par un prodige de la toute-puissance de Dieu, dans l'Eucharistie, les accidents subsistent par soi (1).

Les accidents distinguent les uns des autres les individus de la même espèce.

---

(1) Voyez les explications philosophiques que, d'après saint Thomas, nous avons données de ce prodige, au IIIe volume de la Raison philosophique, etc., XIXe conférence sur *les Harmonies de l'Eucharistie avec la raison*.

§ 35. *Des trois premiers Prédicaments en particulier. Observations importantes sur la* SUBSTANCE, *sur la* QUANTITÉ *et sur la* FORME.

N° 5. La Substance ou le Sujet.

La SUBSTANCE est ce qui subsiste par soi-même, en soi-même : *Substantia quod per se subsistit*, comme l'ange, l'homme, la brute, la plante, la pierre. Quant à Dieu, le Docteur angélique, suivant saint Denis l'Aréopagite et d'autres Pères de l'Église, veut qu'on l'appelle *Super-substance*, plutôt que *substance*, parce que Dieu est la seule substance existant en elle-même et par elle-même, d'une manière absolue ; tandis que toutes les autres substances n'existent en elles-mêmes et par elles-mêmes que d'une manière contingente, en tant que Dieu les a ainsi faites ; et par conséquent Dieu est la substance par excellence, la substance au-dessus de toutes les autres substances, qui les a toutes créées du néant, qui les domine toutes et les conserve dans leur être.

La substance est 1° ou *spirituelle* (l'esprit), ou *matérielle* (le corps) ; 2° *incorporelle* (l'ange), ou *corporelle* (l'âme humaine) ; 3° ou *rationnelle* (l'homme), ou *irrationnelle* (la brute) ; 4° *organique* et *animée* (le corps de l'homme, de la brute, de la plante), ou *inorganique* et *inanimée* (tous les autres corps).

Les parties qui ont un ordre nécessaire à un tout, comme les bras, les mains, les jambes, par rapport au corps, ne diffèrent pas de la substance, en font partie, et s'appellent substances *partielles* ou *incomplètes*. Cependant, tout en n'étant qu'une partie de l'homme, l'âme humaine est une substance entière, parfaite, parce qu'elle entend, veut, opère, et par conséquent subsiste en elle-même, par elle-même.

La substance s'appelle ainsi du mot latin *substare*, parce qu'elle est *sous* des accidents et leur sert de base et de support. C'est pourquoi elle se dit aussi SUJET, *subjectum*. Et puisque les accidents s'appuient sur la substance comme sur leur sujet, elle se nomme encore « Le sujet de l'inhésion, *subjectum inhæsionis*. »

Tout ce qui existe, ou est en soi, ou est dans un autre être. Tout ce qui existe est donc ou *substance* ou *accident ;* et ces deux termes sont les termes les plus universaux, parce qu'ils embrassent à eux seuls toute l'universalité des êtres.

N° 6. La Quantité et ses propriétés.

La QUANTITÉ est un accident extensif de la substance, en certaines parties.

Parménide et Anaxagore chez les anciens, Descartes et toute l'école matérialiste chez les modernes, ont enseigné que l'essence de la substance corporelle est dans l'extension des parties ou dans la *quantité*. C'est une grave et grossière erreur. Par la *quantité*, le corps n'est susceptible que de l'étendue, en parties plus ou moins grandes. Mais avant de concevoir le corps étendu, on doit le concevoir dans son être ; on doit concevoir en lui les principes substantiels par lesquels il EST, et par lesquels il est aussi rendu apte à s'étendre en parties, aussi bien qu'à réunir en lui d'autres qualités ou d'autres *accidents*. Il n'y a pas de corps qui ne soit étendu, mais il n'y en a pas non plus qui n'ait une forme extérieure, une couleur, etc. Établirez-vous donc l'essence du corps dans la forme extérieure ou dans la couleur? L'essence des choses est immuable, invariable, et n'est pas susceptible d'augmentation ou de diminution. Il n'y a pas de plus ou de moins dans l'essence. Tout ce qui peut s'accroître ou se diminuer n'est pas essence, mais accident. Placer donc l'essence des corps dans l'étendue, c'est la placer dans l'accident, c'est faire un accident de l'essence, c'est détruire, c'est nier l'essence, c'est ouvrir la porte à la négation de la matière, ou à l'Idéalisme (1). Il est certain, par le témoignage des sens, qu'après la Consécration, le pain et le vin de l'Eucharistie conservent leur quantité. Si la quantité formait donc l'essence du corps, le pain et le vin consacrés conserveraient aussi leur essence, ils seraient le vrai corps-pain, le vrai corps-vin, avec le vrai corps et vrai sang du Seigneur. C'est l'hérésie de Luther, c'est l'*impanation*, ou la coexistence de la substance du pain avec la substance du corps de Jésus-Christ.

Par la Quantité, 1° le corps peut étendre ses parties par rapport à elles mêmes, de manière à ce que l'une d'elles soit hors de l'autre. 2° Il peut s'étendre par rapport au lieu, par l'occu-

(1) C'est, en effet, par cette porte que, comme on le verra plus loin, l'idéalisme du *grand* disciple de Descartes a fait irruption dans l'école cartésienne.

pation d'un plus grand nombre de points de l'espace. 3° Il est *impénétrable*, c'est-à-dire qu'il occupe son lieu de manière à ne pouvoir admettre d'autre corps dans le même lieu. 4° Il est *divisible* (si les parties sont séparables). 5° Il est *mesurable*. Les quatre dernières propriétés découlent de la première, à savoir, de l'étendue des parties par rapport à elles-mêmes : c'est donc là qu'on doit placer l'essence du *prédicament* de la quantité (non pas l'essence du *corps*).

N° 7. La Quantité Permanente et Successive, Continue et Discrète.

Le prédicament de la quantité se divise et se coordonne ainsi : 1° en quantité *permanente* et *successive*. La quantité permanente, ou l'étendue en parties existant ensemble, se subdivise en quantité *continue* ou quantité de la *masse* (*quantitas molis*) et en quantité *discrète* ou quantité de la *multitude*.

La quantité *continue*, qui est l'extension en parties coexistantes et mutuellement unies, comprend sous elle les lignes, les surfaces et les solides. La ligne est une grandeur seulement longue, ou l'étendue continue seulement en longueur, ou c'est le flux continu du point en longueur. La surface est l'étendue ou flux continu de la ligne en longueur et en largeur. Le solide est l'étendue en longueur, en largeur, en profondeur, ou le flux continu de la surface dans tous les sens. Le solide ainsi considéré s'appelle corps *mathématique*, et se distingue du corps *physique* en ce que ce dernier est la substance à laquelle inhère cette étendue comme un accident, tandis que le corps mathématique est la même étendue, considérée simplement dans ses trois dimensions.

La quantité de la multitude ou *discrète* comprend sous elle tous les nombres, dont chacun forme une espèce différente.

La quantité *successive* ou l'étendue en parties qui se suivent successivement, et qui, par conséquent, ne sont pas toutes en même temps, comprend sous elle, quoique improprement, le temps, le mouvement, le son de la voix ou le discours. Cette espèce de quantité est particulièrement le propre des fluides.

N° 8. La Relation Rationnelle et Réelle.

La RELATION est ou purement *rationnelle* ou *réelle*. La relation

purement rationnelle est entre les choses qui ne se rapportent réciproquement que selon l'appréhension de la raison, comme la relation entre l'être et le non-être. La relation de cette espèce n'appartient pas aux prédicaments, parce qu'elle n'a rien de réel.

La relation *réelle* est « le rapport d'une chose à une autre, à un « titre qui convient réellement à toutes les deux ou à l'une « d'elles. » Ce sont d'abord, les relations résultant de la *quantité*, comme les relations entre le Grand et le Petit, le Simple et le Double, le Tout et la Partie, l'Entier et la Moitié, etc. Ce sont, en second lieu, les relations qui suivent *l'action* et la *passion*, comme celles qui existent entre le père et le fils, la mesure et le mesuré, la chose dessinée et la chose exécutée, le moteur et le mû, et, en général, entre la Cause et son Effet, entre les choses intelligibles et les choses sensibles. Cette relation ne convient qu'à ces dernières, parce que les choses intelligibles et les choses sensibles ne sont pas du même ordre, et que le sensible ne se rapporte à l'intelligible que d'un mode purement intentionnel.

La relation est donc un accident, consistant tout entier dans le rapport réciproque de deux choses.

La relation est encore ou *générique* ou *spécifique* ou *numérique*. La première est le rapport entre les choses du même genre, comme l'animalité l'est entre l'homme et la brute, et l'intelligence l'est entre l'homme et l'ange. La relation *spécifique* est entre les êtres de la même espèce, comme la raison l'est entre les hommes, la sensibilité entre les brutes. La relation *numérique* est celle qu'ont les nombres entre eux.

N° 9. La Qualité et ses quatre espèces.

La QUALITÉ est, pour Aristote, « un accident selon lequel une chose est indiquée *comme* elle est. » Saint Thomas la définit « Un accident modificatif ou dispositif de la substance », parce que, dit-il, comme ce qui détermine la substance selon son être substantiel se nomme *différence* ou *qualité* essentielle, de même ce qui détermine la substance selon son être *accidentel* se dit *qualité accidentelle*. C'est particulièrement dans ce dernier sens que la QUALITÉ forme un prédicament.

C'est en quatre manières différentes que toute substance peut

être déterminée selon son être accidentel : 1° Par rapport à sa *nature*, de manière à se trouver bien ou mal, et de là, la première espèce de la Qualité, ou l'HABITUDE. 2° Par rapport à l'*action*, de manière à pouvoir agir avec force ou avec langueur, et de là, la qualité de la PUISSANCE ou de l'IMPUISSANCE. 3° Par rapport à la PASSION, de manière à pouvoir éprouver plus ou moins facilement un effet, produit sur elle par une cause extérieure, et de là, la PASSION proprement dite. Et 4°, par rapport à la QUANTITÉ, et de là, la FORME ou la FIGURE. Ainsi, la QUALITÉ est un genre suprême, renfermant sous lui quatre espèces : 1° l'HABITUDE, 2° la PUISSANCE, 3° la PASSION, et 4° la FORME.

Voici les caractères de ces qualités, leurs principales espèces et leurs dérivatifs. Nous remarquerons seulement ici que la Puissance et la Passion sont une qualité qui constitue le sixième prédicament, et que la Forme physique doit être rapportée au deuxième, qui est la Quantité.

N° 10. La première espèce de la Qualité. — L'Habitude et la Disposition.

L'HABITUDE (*habitus*) est donc une qualité intimement inhérente au sujet, et par laquelle il est bien ou mal déterminé, ou par rapport à lui-même, ou par rapport à son opération.

Le corps, par exemple, est *par soi* également disposé à être sain ou malade, de même que l'âme l'est à être sanctifiée par la grâce ou maculée par le péché. Ils ont donc besoin d'une qualité qui les détermine à un état bon ou mauvais. Or, c'est la santé qui détermine le corps à l'état bon ; comme c'est la maladie qui le détermine à un état mauvais. De même, c'est la grâce qui détermine l'âme à se trouver bien, et c'est le péché qui la détermine à se trouver mal.

L'Habitude est *infuse* ou *acquise*. L'Habitude *infuse* de Dieu renferme sous elle la grâce, les trois vertus théologales, les dons du Saint-Esprit, la lumière de la gloire, la lumière prophétique, et les autres vertus surnaturelles.

L'Habitude *acquise* est *Intellectuelle* ou *Morale*. L'Intellectuelle se subdivise en INTELLIGENCE ou intellect, qui est « l'habitude qui « perfectionne le même intellect, touchant ce qui est vrai par soi, « ou l'habitude des principes (*habitus principiorum*) ; » en PRUDENCE, qui est la manière de bien agir ; en ART, qui est la

manière d'exécuter les choses artificielles. L'Habitude morale est *bonne* ou *mauvaise*. La bonne renferme les vertus cardinales ; la mauvaise, les vices capitaux.

Lorsque cette Qualité est légèrement inhérente au sujet, elle se dit plutôt Disposition. La Disposition est, elle aussi, de différentes espèces. Elle est ou *Corporelle* ou *Spirituelle* ou *Intellectuelle.*

La disposition *corporelle* est ou Opérative, et contient diverses habitudes, comme celle de lire, d'écrire, de peindre, de sculpter, etc.; ou *Non Opérative*, et contient la beauté, la laideur, la santé, la maladie. La disposition *spirituelle* comprend toute aptitude naturelle ou acquise pour accomplir des travaux dans les sciences, dans la littérature, dans les arts, dans les métiers, dans tout ce qui est du ressort de l'opération de l'homme et de toute substance vivante.

La disposition *intellectuelle* renferme l'*Opinion*, la *Foi humaine*, la *Suspicion*, le *Doute* et toutes les dispositions changeantes de l'esprit.

N° 11. Deuxième espèce de la Qualité. — La Puissance et ses différentes significations.

La Puissance est une qualité qui dispose la substance à agir ou à résister, ou bien c'est le principe de l'action et de la résistance. Elle se divise donc en puissance d'agir et en puissance de *résister*. La puissance *active* est ou *Immanente*, ou *Passant au dehors*. La puissance *immanente* est celle dont l'œuvre demeure dans le principe qui la produit, comme la puissance de percevoir, de vouloir, de juger. La puissance *passant au dehors* est celle dont l'œuvre demeure au dehors de l'artisan, comme la puissance d'exécuter des objets d'art, ou matériels.

La puissance immanente est ou *cognoscitive*, ou *appétitive*, ou *végétative*. La végétative se subdivise en puissance *nutritive, augmentative* et *générative ;* la cognoscitive, en puissance de l'intellect et des sens ; l'appétitive, en puissance de la volonté et de l'appétit sensitif.

La puissance de résister, sur laquelle on dispute tant parmi les physiciens, contient sous elle la *Dureté*, la *Mollesse*, la *Solidité* et la *Fragilité*, etc.

Cette qualité est susceptible de différents degrés. Elle est forte ou rendant la substance parfaitement apte à agir ou à résister; ou bien, elle est faible, languissante, comme la puissance de marcher et de faire quoi que ce soit, pour les petits enfants, pour les malades et pour tout être faible. Alors, c'est plutôt de l'impuissance.

Il n'est pas nécessaire de nous arrêter ici à parler de la troisième espèce de la Qualité, la Passion, parce qu'elle constitue, à elle seule, un prédicament à part sous ce même nom de PASSION, et il en sera question tout à l'heure. Voici donc quelques explications sur la quatrième espèce de la Qualité, la FORME, qui modifie et détermine la substance quant à la quantité.

N° 12. Dernière espèce de la Qualité. — La Forme. — Sens philosophique et moral.

Quoiqu'elle soit une des espèces de la QUALITÉ, la FORME est aussi un grand prédicament, elle-même, et l'un des termes UNIVERSAUX les plus importants. Car, le cas excepté où le mot *Forme* signifie *nature* ou *essence* (1), la Forme introduit toujours un changement dans la substance, ou lui donne un mode particulier d'être.

Le mot *Forme* se prend d'abord pour l'*acte substantiel qui* donne tel ou tel être à la matière première, et fait subsister tout corps; c'est ainsi que l'âme est la *forme* de tout être vivant.

On a vu (§ 25) que saint Augustin le premier, et après lui saint Thomas, ont appelé *forme* ce que Platon avait dit idée. C'est un Trope très-heureux, par lequel ces grands esprits ont transporté le mot forme de l'ordre physique à l'ordre intellectuel, parce que les idées sont en effet les formes intentionnelles des choses.

On dit aussi *Forme* la conception intellectuelle, l'idé,e que tout artiste se forme d'avance de l'œuvre qu'il veut exécuter; car cette conception en est en quelque sorte le principe *informant*, l'âme qui la fait subsister. Cette espèce de forme se dit *exemplaire*, parce que toute œuvre d'un être intelligent n'est que la réalisa-

---

(1) C'est dans ce sens que saint Paul a dit (*Philipp.* II) que « le Verbe éternel étant dans la *forme* de Dieu (partageant la nature divine), a pris la *forme* d'esclave (partagea la nature humaine). »

tion extérieure de l'*exemple* ou du dessein qu'il s'en est formé dans son esprit.

Par un trope encore plus heureux et élégant, dans les livres saints et dans les écrivains ecclésiastiques, le mot *Forme*, traduit dans le même sens dans l'ordre moral, exprime la vie, la conduite de tout supérieur qui doit servir de modèle, d'*exemple* à ses subordonnés. C'est pourquoi, comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, saint Paul appelle les apôtres *la forme des fidèles*, et saint Pierre appelle les ÉVÊQUES *la forme de leur troupeau*.

N° 13. La Forme. — Sens Matériel.

Le mot FORME se prend aussi pour tout acte accidentel qui change d'une manière quelconque la substance matérielle ou spirituelle. Ainsi la beauté ou l'harmonie et la perfection des traits, la blancheur, la chaleur, sont des formes pour le corps, comme la science l'est pour le savant, la foi pour le chrétien, la vertu pour l'honnête homme. Ces formes se disent *formes accidentelles*, parce qu'elles peuvent être autrement ou ne pas être dans le sujet, sans qu'il en soit corrompu ou détruit. La forme géométrique est la configuration de la substance matérielle, ou une qualité, résultant de la disposition différente des parties de la quantité (1). C'est dans ce sens qu'on dit : « La forme du visage, la forme de la main. la forme du corps, la forme circulaire, la forme triangulaire, la forme cubique. » Cependant, dans les choses naturelles, on dit plus communément : « La figure de l'homme, du cheval, du bœuf. » Dans les choses artificielles on fait usage du mot forme, et on dit : « La forme de la maison, du navire, etc. » Dans les choses matérielles, la forme affecte la quantité ; car les parties dont l'extension constitue la quantité sont indifférentes à recevoir une disposition plutôt qu'une autre. Par conséquent, tandis que la quantité étend les parties, la qualité-forme détermine de différentes manières leur étendue.

La forme ou la figure, en tant que configuration de la substance matérielle, se divise, 1° en *plane* et *solide*. La figure plane

---

(1) Cette doctrine sur la *forme substantielle* des corps va être développée dans la *Question* suivante.

se divise encore en *angulaire* et *circulaire*, qui, à leur tour, se subdivisent en plusieurs autres formes. La solide est ou *angulaire*, ou cubique, ou *pyramidale*, et *non angulaire* comme la figure sphérique, cylindrique, elliptique, dont il est question dans la géométrie.

N° 14. L'Action.

Après ce que nous avons dit de la Puissance, comme qualité de la substance, nous n'avons que peu de chose à ajouter sur le cinquième prédicament, l'Action; car, de même que la Puissance, c'est le principe d'agir ou l'acte premier de la vertu active, de même l'Action en est l'acte second, et en quelque sorte l'exercice et l'actualité. « C'est donc un accident par lequel la « cause est constituée en l'acte de produire un effet. »

On peut distinguer trois choses dans chaque effet : 1° son issue de la cause efficiente, ou l'acte propre de la cause elle-même; 2° la réception de son action dans la vertu passive, ou l'effet lui-même; et 3° le passage du même effet de l'état de pure puissance à l'état d'acte, et qui se dit Mouvement. Ce terme est à lui seul un grand prédicament, car il indique le principe par lequel se produit l'universalité des effets dans toute la nature. C'est pourquoi les scholastiques lui ont donné une place à part, parmi les Post-prédicaments.

N° 15. La Passion. Au sens philosophique.

Le mot Passion a différents sens. Dans le langage familier il exprime tout mouvement, tout sentiment de l'âme, toute agitation qu'elle éprouve, comme l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, le désir, la répugnance, etc.

Dans le langage philosophique, et en tant qu'il est un prédicament, le mot Passion, c'est le contraire du mot Action, et il signifie toute impression qu'un sujet reçoit d'un autre sujet, ou toute qualité qui cause ou qui suit une altération, une modification, un changement quelconque dans la substance. A ce point de vue, la Passion se définit donc « Une qualité causant une al« tération spirituelle ou sensible, ou causée par elle. »

Ainsi, de même que la puissance est l'acte premier de la vertu active, et que l'Action en est l'acte second, de même, étant l'opposé de l'Action, la Passion est l'acte second de la puis-

sance passive. Et de même que l'ACTION élève la substance à l'acte de produire son effet, la PASSION place la substance dans l'acte de le recevoir ; car, comme on l'a vu, qu'est-ce que *pâtir*, si ce n'est recevoir un effet ?

Mais, de même que toute impression d'une cause matérielle sur l'un de nos sens, en le faisant passer à un état où il n'était pas, le change, l'altère; de même toute impression d'une cause *intellectuelle* sur la faculté de notre esprit, qui s'appelle *intellect-possible* (1), la faisant passer dans un état nouveau, la change et l'altère, ainsi que toute impression d'une cause *morale* change et altère notre cœur. Non-seulement toute sensation, mais encore toute perception, ainsi que tout sentiment, est donc une passion; et l'on peut dire avec une égale vérité : « Percevoir, c'est pâtir, et Sentir c'est pâtir. » C'est qu'en tant que prédicament, le mot Passion n'implique pas nécessairement l'idée de la souffrance physique ou morale, mais signifie, en général, toute espèce de changement arrivé à la substance.

N° 16. Les quatre derniers Prédicaments.

Le septième prédicament, c'est la TEMPORANÉITÉ (το *Quando*), ou la détermination du temps, et se définit : « Un accident, survenant aux choses en tant qu'elles sont à une certaine période du temps, dépendantes du temps, ou sont mesurées par le temps. » C'est encore un prédicament d'une grande portée; car le temps est la durée ou l'ordre de l'universalité des choses successives (*ordo successivorum*).

La LOCALISATION (το *Ubi*), ou la circonscription du corps, provenant de la circonscription du lieu, est le huitième prédicament. « Le prédicament, exprimé par ce terme, est un vrai *Universel*, car le lieu est l'ordre de toutes les choses simultanées (*ordo simultaneorum*). »

La SITUATION ou l'état (*Situs*), neuvième prédicament, est « La disposition des parties du corps dans le lieu ; » car la même chose peut prendre une disposition différente dans le même lieu. Comme l'homme, par exemple, peut rester assis,

---

(1) Il sera question plus loin de cette faculté de notre esprit, bien différente de celle qui se dit : *Intellect agissant*.

debout, à genoux dans le même endroit. Ce prédicament embrasse toutes les choses corporelles; car il est commun à toutes ces choses de se trouver différemment disposées dans un même lieu.

Le dernier prédicament, c'est l'HABIT, que saint Thomas définit : « Un accident, résultant dans les choses de la circonscription ou des habits qui les revêtent, ou de l'armure qui les défend, ou des ornements qui les parent, ou de toutes *accidentalités* qui les distinguent. » Et puisque tout être corporel, même un morceau de terre, a toujours quelque chose qui le couvre, ce prédicament a, lui aussi, une notable extension. Et en voilà assez sur les Universaux, dits *Prédicaments*.

Nos 17 et 18. Les Post-Prédicaments. — Le Mouvement et le Mode.

En comparant entre elles les choses prédicables, il est facile d'y surprendre encore des rapports particuliers, dont les termes qui les expriment sont de véritables universaux. Les scholastiques en distinguent cinq, qu'ils appellent POST-PRÉDICAMENTS, ce sont : 1° l'OPPOSITION, 2° la PRIORITÉ, 3° la SIMULTANÉITÉ, 4° le MOUVEMENT, 5° le MODE.

Mais il est aisé de comprendre que les trois premiers de ces *post-prédicaments* se rapportent au grand prédicament de la RELATION. Nous dirons donc un mot seulement des deux derniers.

Le MOUVEMENT, c'est le passage d'un état à un autre; il est de sept différentes espèces : 1° La *Création*, qui est le passage du non-être à l'être substantiel, et qui est l'œuvre de la toute-puissance de Dieu. 2° La *Génération*, ou l'origine d'un être vivant d'un autre être vivant dans la même espèce. 3° La *Corruption*, le contraire de la génération, ou le passage de l'être substantiel au non-être ou à un être différent. 4° L'*Augmentation*, ou le passage d'une quantité moindre à une plus grande quantité. Ici on prend la quantité comme *concrète*, en tant qu'elle est dans le sujet, ou en tant qu'elle reçoit un plus grand nombre de parties dans le même sujet, et non pas comme *abstraite*, ou en tant qu'elle est un prédicament. Car, en tant que la quantité est un accident prédicable, elle n'est capable ni d'augmentation ni de diminution. 5° L'*Altération*, qui est le passage d'une qualité à une autre. A l'altération s'opposent la permanence dans la même qualité, ou le changement en une qualité contraire, comme la caléfaction est l'opposé du refroi-

dissement, le noircissement du blanchissage. La sixième espèce enfin, qui s'appelle proprement le mouvement, est la mutation selon le lieu (*mutatio loci*), ou le passage d'un lieu à un autre, et dont l'opposé est le repos. Le mouvement local est, à son tour, de différentes espèces, comme on peut le voir chez les physiciens et les mathématiciens.

Quant au Mode, nous ferons seulement remarquer qu'Aristote énumère huit modes d'*avoir*. Mais on peut facilement les réduire à cinq. Le premier est par *infusion*, c'est le mode dont l'homme *a* la grâce ou la science ; la second, est par *capacité* matérielle, c'est le mode dont la maison *a* les habitants, le navire les voyageurs, le tonneau le vin ; le troisième est par *possession*, c'est le mode dont l'homme *a* une maison, une campagne, une fortune, un emploi ; le quatrième est par *relation*, c'est le mode dont tout père *a* un fils, tout maître un serviteur, tout précepteur un écolier ; le cinquième est, enfin, par juxta position, et c'est le mode dont tout homme *a* des vêtements, tout soldat une arme, et tout artisan l'instrument de sa profession.

§ 36. *Autres termes Universaux qu'on se propose d'expliquer. — Vraie signification des termes :* Être, Essence, Nature, *et différents sens dans lesquels on les prend dans la philosophie chrétienne.*

Outre ceux que nous venons d'expliquer, il y a encore d'autres termes dont le caractère d'universalité est incontestable ; ce sont les termes exprimant l'Être (*Ens*), l'Essence, la Nature, le Nécessaire, l'Infini, et toutes les propriétés ou les passions de l'Être commun, c'est-à-dire l'Unité, la Vérité, la Bonté. Dans l'intérêt de la vraie doctrine sur les Idées et sur la Connaissance, nous devons maintenant fixer le sens de ces Universaux aussi ; car ce qu'on enseigne de nos jours, sur ces matières, est singulièrement vague, fautif, erroné.

N° 19. L'Être et ses différentes espèces.

Le mot substantif Être (*Ens*) dérive du verbe *être* (*Esse*). On n'appelle Être que *Ce qui est ou peut être d'une manière quelconque.*

Comme on ne peut être qu'en *puissance* (*possibiliter*) ou en *acte* (*in actu*), l'Être n'est donc d'abord que *possible* ou *actuel.*

Dans son excellent Opuscule *de Ente et Essentia*, saint Thomas a fait observer que le mot *être* (*Ens*) signifie, en second lieu, *Tout ce à quoi les prédicaments peuvent être appliqués*, et même *la Vérité d'une proposition*. Dans ce dernier sens, on appelle donc *Être*, *Tout ce dont on peut former une proposition affirmative*, quoiqu'il ne signifie rien de positif et de réel. Ainsi, on donne le nom d'ÊTRES (*entia*) même aux *privations*, même aux *négations*; car on dit : — La cécité *est* dans l'œil; — la paralysie *est* dans les jambes, — quoique la cécité ne soit que la *privation* de la vertu visive, et la paralysie la *privation* du mouvement. Partant, de pareils êtres ne sont pas de vrais êtres; car on ne peut proprement appeler ÊTRE, que *Ce qui est ou peut être une chose*, ou *Ce qui est ou peut être dans quelque chose*. Les *privations* n'étant rien de semblable, ne sont pas de vrais ÊTRES, ni n'ont pas d'essence.

En troisième lieu, en Métaphysique, le mot ÊTRE se prend encore en trois sens différents, et il signifie : 1° l'Être *Réel* et l'Être *de pure Raison*; 2° l'Être *Nécessaire* et l'Être *Contingent*; 3° l'Être *Substantiel* et l'Être *Accidentel*.

N° 20. L'Être Réel et l'Être de Raison; l'Être Intentionnel et l'Être Naturel.

L'Être *réel* est « Tout ce qui est réellement d'une manière quelconque. » L'Être *de pure Raison*, « Est une fiction de la raison; » mais il n'a de réalité d'aucune espèce. Les parties, constituant ce qu'on appelle le *corps mathématique*, une grandeur longue et privée de *toute* largeur, une grandeur longue et large et privée de *toute* profondeur, etc., ne sont que de pures créations de la raison qui n'ont aucune espèce d'existence, ce sont des êtres *de pure raison*.

L'Être *Réel* se subdivise en Être *Intentionnel* et en Être *Naturel*. L'Être *Intentionnel* est ce qui existe dans l'entendement; c'est, comme il le sera expliqué plus loin, proprement l'idée ou la *forme intelligible* de la chose. L'être *Naturel* est ce qui existe hors de l'intellect, dans la nature ou dans l'universalité des êtres.

Il ne faut pas confondre l'Être *Intentionnel*, qu'on appelle aussi *Être de raison*, avec l'Être *de pure Raison*. Celui-ci n'existe d'aucune manière, tandis que celui-là a une existence spirituelle, mais réelle, dans l'entendement. C'est, comme on l'a vu (§ 27),

une grande erreur des Nominaux anciens et modernes, qui a amené tant et de si graves erreurs, que de considérer les idées, comme des êtres *de pure raison*, n'ayant rien de réel, excepté le *nom*. Tout être de raison est bien une abstraction, mais toute abstraction n'est pas un être de *pure* raison. Les idées sont bien des abstractions, mais elles n'en sont pas moins des réalités intellectuelles, des êtres *intentionnels*, existant réellement de toute éternité dans l'intellect de Dieu, et, dans le temps, dans l'intellect de l'homme.

N° 21. L'Être Nécessaire et l'Être Contingent.

L'Être *Nécessaire* est l'Être Incréé, l'Être Infini; c'est ce qui n'a pas de commencement, ce qui ne doit à personne son être; c'est ce qui existe *ab æterno* en lui-même, par lui-même, d'une manière toujours actuelle et absolue, par la nécessité de sa nature; c'est ce qui ne manque d'aucune réalité et qui n'a de bornes d'aucune espèce, par rapport à son être et à sa manière d'être. Cet Être n'est que Dieu.

L'Être *Contingent* est l'Être créé, l'Être fini; c'est tout ce qui existe hors de Dieu, et par conséquent ce qui a une existence bornée par rapport à son être et à sa manière d'être; c'est ce qui a une existence contingente, conditionnelle; une existence qu'il a pu ne pas avoir; une existence ayant eu un commencement; une existence qu'il doit à un autre, à Dieu, l'auteur souverain de tous les êtres, qui seul donne et retire l'être, comme et quand il lui plaît, et par qui est tout ce qui est, et sans lequel nul être n'est.

N° 22. L'Être Substantiel, Spirituel ou Corporel.

L'Être *Substantiel* est l'Être-*Substance*; l'Être *Accidentel* est l'Être-*Accident*.

Ainsi que la substance, d'où il tire son nom, l'Être *Substantiel* se subdivise en Être *Simple* et *Composé*, en Être *Spirituel* et *Matériel*.

L'Être *Simple* est ce qui n'a pas de parties, et qui dès lors est indivisible et incorruptible. L'Être *Composé* est ce qui résulte de parties ou d'éléments différents, et qui, dès lors, est sujet à la division et à l'altération.

L'Être *Spirituel* est l'être *simple*, doué d'intelligence et de volonté libre, comme Dieu, l'Ange et l'âme de l'homme. Ainsi, tout être *spirituel* est simple, mais tout être *simple* n'est pas *spirituel*. L'âme des brutes et des plantes, comme il sera prouvé en son temps et lieu, n'a pas de parties, ne se décompose pas, mais périt tout entière et est anéantie, elle est donc *simple* sans être *spirituelle*, car elle n'a ni intelligence ni volonté.

L'Être *Matériel* est l'être composé de parties matérielles. L'homme, la brute, la plante, sont des êtres *composés*; mais comme leur *âme* n'est pas matérielle, et qu'ils sont des âmes et des substances *simples* unies à un corps; et comme les parties dont ils se composent ne sont pas toutes matérielles; ce ne sont pas des êtres purement matériels comme le bois, le métal, la pierre. Ainsi, tout être matériel est composé; mais tout être composé n'est pas toujours un être entièrement matériel.

N° 23. L'Être Accidentel.

L'Être *Accidentel* se subdivise en autant de genres différents qu'il y a de prédicaments, la substance exceptée; car tous les prédicaments, la substance exceptée, n'expriment que des *accidents* (§ 34). Lorsqu'on dit : « L'homme est un animal, » on exprime la substance; mais lorsqu'on ajoute : « Il est bon, savant, » on en indique la *qualité*; en disant : « Il est grand, » on en marque la *quantité*, etc. Mais puisque ces accidents, que les prédicaments énoncent, sont des modes différents d'être de la substance, sont-ils, eux aussi, des êtres différents; car la quantité, la qualité, l'action, la passion, la forme, etc., pour ne pas exister en elles-mêmes, mais dans le sujet, et pour n'être que des accidents, n'en *sont* pas moins des réalités existantes, et, par conséquent des êtres. En preuve de quoi, on les exprime par le verbe substantif *être*, destiné à marquer tout ce qui *est* et toute manière d'être. Car on dit : Pierre *est* honnête homme, *est* chrétien, *est* savant, *est* riche, *est* puissant.—Cette statue *est* grande, est belle. — Ce corps *est* rond, etc. ; ce qui a fait dire à saint Thomas, dont nous ne faisons ici que reproduire la doctrine : « Autant de prédicaments, autant d'êtres différents; *Tot modis Ens dicitur, quoties prædicatio fit.* » Cependant, ajoute le saint Docteur, comme la substance est ce qui existe en soi, tandis que les

accidents n'existent pas en soi, mais dans la substance, le mot *être* (*ens*) ne se dit d'abord et d'une manière absolue que des substances; et c'est, en second lieu, et d'une manière approximative, qu'il se dit des accidents; *Ens absolute et primo dicitur de substantiis; et posterius, secundum quid, de accidentibus.*»

N° 24. L'Essence et la Nature, simples ou composées.

Appliquer tel ou tel autre prédicament à une chose, c'est placer cette chose dans un genre ou dans une espèce. Ce qui place la chose dans une espèce ou dans un genre est exprimé par la définition. Ainsi, cette définition «l'homme est un animal raisonnable» place l'homme dans le *genre* des êtres animés et dans l'*espèce* des êtres intelligents; mais placer la chose dans une espèce et dans un genre, c'est dire ce qu'elle est, *quid est res*. La définition de la chose renferme donc la quiddité de la chose. Or la quiddité de la chose, que la définition exprime, est ce qu'on appelle L'ESSENCE de la chose. C'est pourquoi, dans la philosophie chrétienne, L'ESSENCE est la même chose que la *quiddité*; car c'est par l'Essence qu'une chose a l'être et cet être. On définit donc l'Essence — *Ce par quoi chaque chose est ce qu'elle est.*

L'Essence se dit encore *Forme*, car c'est aussi par sa forme que la chose *est ce qu'elle est*; et, de plus, le mot *forme* signifie la perfection de chaque chose.

L'Essence se dit encore *Nature;* car toute substance est une nature. Nature est la même chose que *quiddité* et essence; car l'essence ne se dit qu'en tant que, par elle et en elle, la chose a son être ou sa nature.

Il y a, comme on vient de le voir, différentes manières d'être. Comme donc l'Essence exprime toute manière d'être, il y a différentes espèces d'Essences.

Les substances *composées*, aussi bien que les substances *simples*, ont leur propre être, et par conséquent aussi leur essence; cependant l'Essence ne convient qu'aux substances *simples*, d'une manière propre, noble et parfaite.

Les substances composées, comme il sera expliqué plus loin, ne sont formées que de *matière* et de *forme*. Cependant l'essence

de ces substances n'est ni dans la matière ni dans la forme, séparées l'une de l'autre. Elle n'est pas dans la matière *seule*, parce que l'essence fait connaître ce qu'est la chose ; or la matière seule ne détermine pas la chose dans son genre ou dans son espèce; *secundum causam materialem aliquid non determinatur ad speciem vel genus*, dit saint Thomas. Ainsi le mot « Corps, » qui est la matière dans l'homme, ne le constitue ni dans le genre des corps animés ni dans l'espèce humaine. Puisque donc la matière ne constitue pas la chose dans son genre et dans son espèce, elle n'en indique pas la quiddité, elle ne dit pas ce que la chose est, elle ne la fait pas connaître, et dès lors elle ne peut en constituer l'essence.

Ni la *forme* seule ne constitue pas non plus l'essence des êtres composés. L'essence d'une chose est ce qui est exprimé par sa définition ; mais la définition des substances composées ne renferme pas la forme seulement, mais la matière unie à la forme : donc l'essence des substances composées est dans l'union de telle matière, unie à telle forme. En outre, dans les composés, l'être (*esse*) n'est ni de la forme ni de la matière seules, mais du composé entier, en tant que la matière et la forme s'y trouvent unies dans l'unité du même être. Or l'essence des choses est déterminée par leur être et par leur manière d'être. Comme donc l'être des composés est commun à la matière et à la forme, l'essence l'est et doit l'être aussi. Ainsi donc, Platon et Descartes, qui ont placé l'essence de l'homme dans la seule forme de l'homme, dans l'âme, n'ont pas bien défini l'homme. Ce n'est pas étonnant, ils ne l'ont pas connu.

D'après le grand commentateur de saint Thomas, le cardinal Cajetan, l'Essence des composés est de trois espèces différentes: 1° *Générique*, 2° *Spécifique*, 3° *Individuelle*. L'essence *Générique* est celle qui détermine le genre auquel une chose appartient. Ainsi « Être un corps animé » est l'essence *générique* de tout ce que le genre animal renferme. « Être une âme raisonnable » est l'essence *spécifique* de tout ce qui apppartient à l'espèce humaine. « Avoir telle taille, telle figure, telle couleur, » est ce qui forme l'essence *individuelle* qui distingue cet homme de tout autre homme.

N° 25. Différentes significations du mot « Nature ».

Le mot NATURE a sept significations différentes, en philosophie.

Ce mot dérive du mot *Naître ;* il signifie donc 1° *Génération, Naissance* ou *Origine d'un être vivant, d'un autre être vivant dans la même espèce.* C'est ainsi qu'on dit : « C'est un défaut de *nature,* » pour indiquer un défaut de génération ou de naissance.

2° Il signifie *principium a quo,* ou le principe duquel et dans lequel les choses, qui naissent, puisent leur origine. C'est dans ce sens qu'on appelle « *Nature* de l'arbre » la semence qui le produit.

3° De ce que le mot *Nature* exprime le principe intrinsèque de toute génération, on l'a transporté à signifier le principe *passif* de tout mouvement. Or la matière étant le sujet de tout mouvement et de toute forme, on dit *Nature des choses* la matière de laquelle les choses sont. Ainsi, comme le bronze est la matière dont on fait des statues et des vases, le bronze se dit la *Nature* des statues, des vases et de tout ce qui se fait en bronze.

4° En élargissant encore davantage cette troisième acception du mot *Nature,* on s'en sert encore pour signifier la matière *première* des choses, ou cette matière, séparée de toute forme, que Dieu tira du néant, et de laquelle ont été faites et formées toutes les choses naturelles.

On emploie aussi le mot *Nature,* pour désigner le principe *actif* de chaque chose, principe qui est sa forme et qui se dit encore l'essence et la substance des choses, parce que c'est par leur forme que les choses naturelles sont constituées dans leur espèce et ont telle nature et telles propriétés. Ainsi, on appelle *Nature de l'âme,* sa spiritualité et ses facultés; *Nature du corps,* sa matérialité et ses forces; *Nature de l'animal,* son organisation, sa sensibilité et sa vie; *Nature des plantes, des minéraux, des liquides,* toutes les propriétés qu'ils tiennent de leur forme substantielle.

Mais, puisque la forme est double (car il y a la forme de la partie et la forme du tout), on fait usage, en 5e lieu, du mot *Nature* pour indiquer la forme de la partie, comme lorsqu'on dit

« que la nature de l'homme, c'est l'âme rationnelle, » qui cependant n'est la forme que d'une partie de l'homme ou du corps ; et 6° on prend le même mot pour marquer la forme du tout, comme lorsqu'on dit : « La nature de l'homme est l'humanité, » qui est la forme de l'homme entier.

Enfin, par une extension encore plus grande qu'on a donnée au même mot, et dans un sens métaphysique, dit saint Thomas, on appelle *Nature* toute substance complète en elle-même, et étant en même temps essence, parce que toute substance de cette espèce a de la ressemblance avec ce qu'on appelle « Nature ; » dans ce sens on dit « Nature angélique » la substance des Anges, et même l'essence divine se dit « la Nature divine. »

N° 26. Lois de la Nature. — Le Mouvement.

On comprend par là que ce qui est *selon la nature,* n'est que ce qui est selon l'essence, ce qui résulte de l'essence, ce qui s'harmonise avec l'essence de l'être. C'est dans ce sens qu'on appelle *lois de la nature humaine* les règles que l'homme doit suivre pour atteindre sa fin et qui résultent de son essence ou de sa nature d'Être intelligent, libre, corporel et immortel.

En physique, le mot *Nature* se prend pour l'ensemble des lois de l'univers et des causes de tous les phénomènes du monde naturel. Et c'est là ce qu'on appelle « les lois de la Nature. » En médecine, on nomme *Nature* l'ensemble des lois de l'économie de la vie, desquelles résultent la santé et le bien-être du corps, et l'on dit : « Laissez faire la Nature ; la Nature supplée bien souvent le défaut de la science et l'impuissance de l'art. »

Dans le monde naturel, tout se fait directement par le mouvement et ses lois; de là la NATURE, au sens physique, n'est, pour le philosophe chrétien, que *le principe et la cause du mouvement et du repos;* principe et cause existant *par soi dans les choses naturelles* (selon la volonté du Créateur).

On met dans cette définition le mot *principe*, parce que, pour les chrétiens, la Nature physique signifie, non quelque chose d'*absolu,* mais quelque chose renfermant l'habitude de principe ou de commencement. Car la Nature se dit d'abord, comme on l'a vu, des choses qui *naissent.* Or, tout ce qui naît (dans le temps), avant de naître, n'était pas ; tout ce qui naît a

un commencement et se rattache nécessairement, comme à son principe, à ce qui lui a donné la naissance. On ajoute dans la définition le mot *Cause*, parce que la Nature n'est pas seulement le principe passif, mais aussi le principe actif du mouvement dans les êtres physiques.

Les mots de la définition *du mouvement et du repos* ne doivent pas se prendre dans un sens copulatif; car, si dans les choses corruptibles, la Nature, principe et cause du mouvement, l'est du repos aussi, dans d'autres choses, comme dans les astres, la Nature est seulement cause de mouvement et non de repos

Les mots *existant par soi* n'ont été introduits dans la définition de la Nature (au sens physique) que pour la distinguer de l'ART ; car la Nature est le principe et la cause du mouvement *dans la chose où elle réside*; l'art est le principe et la cause du mouvement dans un autre être.

Les mots «dans les choses naturelles» sont d'une nécessité absolue pour l'exactitude de la définition de la Nature, afin qu'il soit entendu que la *Nature* est la cause seconde, immédiate, directe du mouvement des parties de l'univers et de chaque chose en particulier; cause résidant *dans* la chose, et non la cause première, souveraine, éloignée, indirecte, du mouvement, du tout, et existant *hors* des choses, et qui est Dieu.

Aristote avait bien admis Dieu, comme le premier moteur de l'univers; mais, étant resté trop dans le vague, dans la définition de la nature, il a donné occasion aux philosophes matérialistes d'admettre, *dans le monde lui-même*, la cause *première* de tout mouvement, et de faire du monde un être absolu, éternel, principe et cause de lui-même. Les matérialistes modernes, en partant de la même idée fausse, qu'ils se sont formée de la Nature, sont arrivés aux mêmes conséquences; pour eux aussi, tout se fait par la nature, dans la nature, en vertu de l'éternelle routine de lois immuables. Les miracles ne sont que des phénomènes naturels; la fatalité ou le hasard remplacent la Providence, la matière l'esprit, la force le droit, et le néant Dieu.

§ 37. *Du* NÉCESSAIRE *et de* L'INFINI *qui n'est pas Dieu. — Différentes espèces du Nécessaire philosophique. — L'Infini en* PUISSANCE *et l'Infini en* ACTE. — *Importance de cette distinction.*

Nous avons, dans le paragraphe précédent, dit quelques mots sur l'Être *Nécessaire* et *Infini;* mais là il n'a été particulièrement question que du Nécessaire et de l'Infini Dieu; maintenant il faut parler du Nécessaire et de l'Infini qui n'est pas Dieu, et fixer dans quel sens on peut admettre le Nécessaire et l'Infini, hors de Dieu.

N° 27. Le Nécessaire relatif et le Nécessaire par soi.

Le mot *Nécessaire* a quatre sens en philosophie.

1° On appelle *nécessaire,* dit saint Thomas, ce sans quoi un être ne peut être ou ne peut vivre, et qui, quoiqu'il ne soit pas la cause principale, est cependant une con-cause de l'être ou de la vie. C'est dans ce sens qu'on dit que la respiration et les aliments sont *nécessaires* à tout être animé, quoique la cause principale de la vie de l'être animé soit son âme.

2° On dit « nécessaire » ce sans quoi rien de bon ne peut être ou se faire, rien de mal ne peut être évité ou repoussé. C'est ainsi que telle étude est nécessaire pour acquérir telle science; telle démarche est nécessaire pour parvenir à telle position; tel remède est nécessaire à tel malade; telle précaution est nécessaire pour échapper à tel danger.

3° Tout ce qui fait violence et la violence elle-même, se disent des choses nécessaires, en tant que ce qu'elles produisent est une nécessité. En effet, tout effet moral ou physique, résultant de la violence, se dit un effet nécessaire. On dit *violent* tout ce qui est fait contre la tendance naturelle, dans les corps, contre l'appétit, dans l'animal, contre la volonté, dans l'être libre; et de là l'inculpabilité, pour l'être intelligent, pour tout ce qu'il fait sous l'empire de la violence, car la violence exclut la liberté.

Ces trois espèces de *Nécessaire* le sont d'une manière approximative, secondaire; c'est là le *Nécessaire relatif; Secundum quid.* Le vrai Nécessaire, le *Nécessaire en soi,* c'est ce qui est, de manière à ce qu'il ne puisse être autrement, ou ne pas être.

N° 28. Le Nécessaire moral, physique et métaphysique.

Ce Nécessaire *en soi* est lui-même de trois espèces ; il est : 1° *Moral ;* 2° *Physique ;* 3° *Métaphysique* ou *absolu.*

Le nécessaire *moral* est ce dont le contraire est *moralement* impossible, c'est-à-dire impossible dans la plupart des cas, ou de voie ordinaire, ou selon l'opinion commune des hommes. C'est ainsi qu'il est *nécessaire* qu'un jeune homme mal élevé, devienne un mauvais sujet ; qu'un homme sans arme succombe dans une lutte avec un homme armé ; que l'opinion d'un individu, contraire à l'opinion de la multitude, soit fausse, etc.

Le nécessaire *physique* est ce dont le contraire est *physiquement* impossible, c'est-à-dire impossible selon les lois ou les forces de la nature. C'est ainsi qu'il est *nécessaire* qu'une plante, dont on a coupé la racine, demeure stérile ; qu'un homme sans instruction d'aucune espèce, demeure ignorant ; que tout être vivant, une fois mort et bien mort, le soit pour toujours, etc. Car la fécondité d'une arbre sans racine, la science d'un homme sans instruction, la résurrection d'un mort, sont des choses *naturellement* impossibles. Mais comme le souverain Auteur de la Nature peut, quand et comme bon lui semble, suspendre les lois qu'il lui a librement octroyées, le *nécessaire physique* peut cesser ou peut être autrement par la toute-puissance du Créateur ; c'est-à-dire que les miracles de toute espèce, impossibles par l'homme, sont bien possibles par Dieu ; *Quod apud homines impossibile est, possibile est apud Deum* (*Marc.* X).

Le nécessaire *métaphysique* est ce dont le contraire implique contradiction, ou est *métaphysiquement* impossible, c'est-à-dire impossible toujours et partout, impossible intrinsèquement et par une nécessité absolue ; et c'est ce qu'on appelle « Souverainement nécessaire, *souverainement absolu.* »

N° 29. Le Nécessaire intentionnel et le Nécessaire réel.

Ce *nécessaire absolu* est de deux genres : il est ou *intentionnel* et *spéculatif*, ou *subsistant* et *réel.*

Le nécessaire absolu, d'une manière *intentionnelle* et *spéculative*, est ce dont le contraire est absolument impossible, dans l'ordre des choses spéculatives et intentionnelles. Qu'une même

chose existe et n'existe pas, ou soit vraie et fausse *en même temps;* qu'une conclusion légitimement déduite d'une vérité, soit une erreur; que l'effet soit plus puissant que sa cause; ce sont des impossibilités absolues de l'ordre spéculatif et intentionnel : leur contraire est donc le Nécessaire du même genre. Que Dieu puisse faire le mal moral ou s'y plaire, ou que Dieu n'existe pas, ce sont des impossibilités absolues dans l'ordre des choses subsistantes et pratiques : leur contraire est donc le nécessaire absolu dans cet ordre de choses. On comprend que le monde a pu ne pas exister, ou a pu exister d'une manière différente de celle dont il existe. Or tout ce qui existe de manière à pouvoir ne pas exister, ou à pouvoir exister d'une autre manière, est contingent; ce qui est contingent n'est pas nécessaire. Le monde n'est donc pas un être nécessaire, un être absolu ; et dès lors il a eu un commencement, et peut être changé et avoir une fin. Il n'y a que Dieu qu'on ne puisse concevoir non-existant, même pendant un seul instant; il n'y a que Dieu qui existe par la nécessité absolue de sa nature; il n'y a que Dieu qui n'ait pas de commencement, qui ne puisse changer et ne puisse finir. Dieu est donc, d'une manière complète et absolue, le seul être nécessaire, essentiellement bon et parfait et essentiellement existant; et même le seul être intrinsèquement, souverainement et absolument NÉCESSAIRE, parmi tout ce qui est ou peut être.

N° 30. L'Infini et ses espèces.

L'INFINI n'appartient pas à la nature de l'être comme être ; car il y a des êtres qui ne sont ni finis ni infinis : comme , le point, l'unité et tout ce qui est indivisible ; l'infini suit la nature de la quantité continue, selon la conception intellectuelle, ou bien selon la réalité matérielle.

L'INFINI peut se prendre : 1° Privativement, et 2° Positivement.

On entend communément, par l'infini, *ce qui n'a ni de terme ni de fin d'aucune espèce* :

On peut prendre cette privation dans le sujet, en ce sens : Qu'il ne soit nullement susceptible de terme ni de fin. Il en est ainsi du Point, de l'Unité, de tous les êtres simples et de toutes les

monades indivisibles. A ces choses convient l'infini *négativement.* Il n'est pas question ici de cet infini.

La même privation de termes peut se trouver dans un sujet, susceptible de terme et qui en est privé; ce sujet se dit alors, infini *privativement.*

On peut, en outre, prendre cette privation de termes et de fins dans le sujet, dans cet autre sens : Que, par sa perfection, excédant tout terme et toute fin, le sujet ne peut recevoir de termes d'aucune manière. C'est être infini *positivement;* ou par soi.

N° 31. L'Infini en acte ne se trouve qu'en Dieu.

L'infini positif ou en acte ne peut convenir 1° à une créature, 2° ni à un corps, 3° ni à une grandeur, 4° ni à une qualité, 5° ni à une multitude, 6° ni à un corps sensible; c'est-à-dire qu'il ne peut convenir à aucun être, hormis à Dieu.

1° Celui-là est infini en acte, dont l'existence est sa propre essence; autrement il aurait l'être, reçu dans l'essence, par conséquent déterminé par elle, et conséquemment fini. Mais, dans aucune créature, l'essence ne peut être son être même; par cela même qu'elle est créature, elle a reçu l'être. Donc, nulle créature ne peut être infinie en acte.

2° Tout corps est composé de matière et de forme. La forme est la raison de son essence et de son actualité; elle est reçue dans la matière et terminée par elle, de manière que tout corps, dans sa forme et par sa forme, soit une essence et une actualité déterminées. Mais ce qui est terminé dans son essence et dans son actualité ne peut être infini; donc nul corps ne peut être infini.

3° La grandeur n'est qu'un accident propre au corps; mais le corps est fini; donc la grandeur qui le suit et lui est propre, est aussi un accident, car l'infini en acte ne saurait sortir du fini en acte, autrement l'effet serait plus grand que la cause.

4° On doit en dire autant de la qualité, car la qualité est un accident, elle aussi, qui suit le corps fini et lui est propre.

5° Tout ce qui se mesure par UN (*per unum*) est fini; car ce qui se mesure par un ou par des unités répétées, n'est qu'une agrégation de parties finies, qui ne saurait jamais constituer

l'infini. Mais toute multitude se mesure par UN ; car toute multitude est une espèce de nombre, et toutes les espèces du nombre sont constituées par l'unité et diffèrent entre elles par l'unité ; donc toute multitude est finie.

6° Enfin, tout corps sensible est composé ; or, tout composé se forme de parties de niveau entre elles, ou de parties entre lesquelles il y a équation, et conséquemment de parties finies : car si l'une des parties composantes était infinie, elle excéderait par sa vertu les autres parties, elle les détruirait en les absorbant en elle-même, et ce ne serait plus un composé ; or, nul composé de parties finies ne saurait être infini. Donc nul corps sensible ne saurait être infini.

N° 32. L'Infini en puissance.

Nous venons de démontrer qu'excepté Dieu, nul infini en acte n'existe et ne saurait exister. Mais si l'infini n'existait *d'aucune manière* en dehors de Dieu, plusieurs inconvénients s'ensuivraient. D'abord, la grandeur ne pourrait être divisée en parties toujours divisibles, ou elle serait formée de parties indivisibles, ce qui est absurde. 2° On ne pourrait pas *toujours* ajouter un nouveau nombre à un nombre donné, ce que tout le monde sait être faux. Il est donc nécessaire que l'infini soit, au moins d'une certaine manière, en dehors de Dieu, c'est-à-dire qu'il faut admettre un infini qui, toujours tel, en *puissance* d'augmentation et de division, ne le soit jamais *en acte*, et, par conséquent, ne soit pas parfait, se trouve à une distance infinie de Dieu, et ne soit pas Dieu.

Cet être, qui n'est infini que par rapport à la puissance ou à la possibilité, et dans lequel tout ce qui est *en acte* est toujours fini, est ce QUI s'appelle l'INFINI EN PUISSANCE.

Les anciens philosophes du paganisme définissaient l'infini : « Ce en dehors duquel rien n'est : *Id extra quod nihil est.* » Cette définition est manifestement impie. Si « ce en dehors duquel rien n'est » est l'INFINI, le monde *est* ; donc le monde est l'être infini. Si en dehors de *cet* infini rien n'est, rien n'est en dehors du monde. Ainsi un être différent du monde et auteur du monde n'est pas, et Dieu n'existe pas. En outre, ne se rapportant qu'à l'infini *en acte*, cette définition exclut l'infini *en puissance*, exclut toute

idée que le monde soit passé de la *possibilité* à *l'acte*, qu'il ait, par conséquent, eu un commencement. Cette définition établit donc le monde, existant *ab æterno*, le monde-Dieu. Il n'en fallait pas davantage pour que nos philosophes incrédules s'emparassent de cette définition et l'environnassent de longs commentaires dans leurs écrits, prétendus philosophiques. Le païen Aristote a été mieux inspiré que certains chrétiens de nos jours. Il a laissé à l'école de Leucippe et de Démocrite cette horrible définition, et il la remplaça par celle-ci : « L'Infini est ce dont quelque chose est toujours en dehors. » Cette définition du Stagyrite convient à merveille à l'*Infini-en-puissance*, ou à l'infini toujours possible, à l'infini qu'il est presque aussi nécessaire d'admettre que l'Infini-en-acte; et de plus, elle s'adapte bien à toutes les différentes nuances de l'Infini.

N° 33. Application de l'Infini en puissance.

L'infini en puissance s'applique à la *quantité* et à la *qualité*, à la grandeur *continue* et à la grandeur *discrète*.

Quelque variée que soit une *quantité* de choses, on peut *toujours* y en ajouter davantage. Quelque vaste que soit la quantité de la science d'un homme, il peut *toujours* y faire de nouveaux progrès. Quelque grande que soit une terre, elle peut *toujours* avoir de plus grandes proportions. Quelque fort que soit un nombre, il peut toujours être élevé encore plus haut. Quelque longue que soit une durée, on peut toujours en imaginer une plus longue. Voilà des infinis en puissance.

D'après la définition dont il s'agit, et selon l'explication qu'en a donnée saint Thomas, le propre de l'infini en puissance est dans l'acception de quantités, de degrés toujours nouveaux que je puis toujours ajouter à la chose : *In semper aliud et aliud accipiendo*; en sorte que, ce que je prends ou que j'ai pris est toujours fini, et ce qui est à prendre ou qui *peut* être pris n'a pas de bornes, et sort tellement de toute limite que je ne pourrai jamais le prendre tout, et moins encore le prendre en même temps et ensemble : *quod nunquam simul potest accipi*. L'infini en puissance est donc un vrai INFINI.

Parmi les êtres de cette espèce, l'âme humaine occupe la première place ; car, d'après l'axiome de saint Thomas, que nous

expliquerons tout à l'heure, l'âme humaine est tout et à tout : *anima humana est omnia et ad omnia.* Ne pouvant la faire infinie *en acte* — car un tel infini n'est et ne peut être qu'un seul — Dieu l'a faite infinie *en puissance*, c'est-à-dire qu'il l'a faite être, d'une manière secondaire, ce qu'il est d'une manière absolue ; qu'il l'a faite par participation, ce qu'il est par soi ; qu'il l'a faite par grâce, ce qu'il est par la nécessité heureuse de sa nature ; afin qu'on rencontrât en elle tous les traits de son auguste Original, et qu'il soit vrai qu'elle *a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu.*

Nous n'avons besoin de rien ajouter, pour faire sentir la haute importance de cette distinction de saint Thomas sur l'Infini en *puissance* et l'Infini en *acte.* Otez cette distinction, et l'on ne peut rien comprendre aux rapports des êtres finis avec l'Être infini, et il n'y a plus de philosophie.

§ 38. *Des termes universaux exprimant les propriétés de l'Être* COMMUN. — *Et d'abord de* L'UNITÉ *des êtres, et de ses différentes espèces.*

Après avoir expliqué les termes qui indiquent l'être, sa nature, ses différentes espèces et leurs propriétés particulières, nous devons maintenant nous occuper, suivant toujours saint Thomas (*Métaphys.*, lib. V), de quelques autres termes qui désignent les propriétés ou passions, *communes* à tout être.

Nous avons vu que l'Être est « Tout ce dont l'acte est l'être : *Ens illud est cujus actus est esse.* » Or, l'unité est inséparable de tout ce qui est en acte ; donc la première propriété commune à tout Être, est d'être UN.

Mais l'UN est, lui aussi, de différentes espèces ; car on peut dire une chose UNE, ou *par soi* ou *par accident.*

N° 35. L'Un par soi, par continuité.

Une chose est une *par soi,* 1° par *continuité* : une table, une maison, et tout composé matériel, est UN de cette façon.

L'*un* par *continuité* est ou *naturel* ou *artificiel.* Le *naturel,* qui est le vrai *continu*, est ce qui est *continu* par la nature, comme tout corps naturel. L'*artificiel* est ce qui est continu ou par la *force* ou par l'*art* ou par *tout autre moyen de contact,*

comme un mur, une machine, un échafaudage de bois, et tout composé artificiel.

L'UN continu, selon la *nature*, est ou entièrement *uniforme*, comme une ligne droite ou un cercle ; ou non entièrement uniforme, comme deux lignes qui forment l'angle qui les unit ensemble et en fait un continu.

Tout continu est UN ; mais celui-là est plus UN, dans lequel le mode d'union des parties est plus simple et plus indivisible, comme le mode de continuité de la ligne droite est plus simple et plus indivisible que le mode de continuité de deux lignes formant un angle.

N° 35. L'Un par soi, par la forme.

La seconde nuance de l'UN PAR SOI est, dit saint Thomas (*Ibid.*), la spécialité par laquelle la chose est non-seulement continue, mais constitue un tout, ayant une *forme* ou une *figure*. Tout être animé, un homme, une brute, une plante, et tout être figuré, une statue, un portrait, un édifice, sont des êtres UNS de cette nature. Dans cette espèce d'UN, outre l'unité du continu, il y a l'unité, résultant de la forme ou de la figure, soit par la nature soit par l'art.

Ce qui est UN par la nature a en lui-même la cause par laquelle il est continu ; il est donc, encore une fois, plus *un* que celui qui ne l'est que par l'art. La raison de la plus grande unité, ressortant de ces deux modes, est en ceci : Qu'un tel UN est un tout toujours continu, par rapport au *lieu* et par rapport au temps. Par rapport au *lieu*, parce que, quel que soit le côté vers lequel se meut une partie de ce continu, ses autres parties se meuvent vers le même côté. Par rapport au *temps*, parce qu'au même instant qu'une partie de ce continu se met en mouvement, le tout se meut aussi.

N° 36. L'Un par soi, par l'Espèce et par le Nombre.

Certaines choses (saint Thomas, *Ibid.*) se disent UNES, non par un *mode*, mais par une *raison*. Ce sont les choses dont l'intelligence ou l'idée est une, ou qui se perçoivent par une seule appréhension indivisible de l'esprit. Ces choses sont de deux genres :

1° ce sont les choses *unes* par l'espèce, et 2° ce sont les choses *unes* par le *nombre*.

L'un par le *nombre* est l'un indivisible qui n'est pas prédicable de plusieurs choses ; c'est le singulier. L'un par l'*espèce* est l'un indivisible seulement selon l'intellect ou la science, comme l'idée de l'homme ou de l'espèce humaine. Cette idée, renfermant tous les individus de la même espèce, paraît de premier abord devoir exclure l'unité ; et, cependant, puisque l'intellect appréhende comme UN ce dans quoi tous les inférieurs se rencontrent, l'idée de l'espèce est une et indivisible.

N° 37. L'Unité avec la pluralité dans l'homme et en Dieu.

Il y a donc quatre catégories de l'unité : 1° l'unité du continu; 2° l'unité du tout ; 3° l'unité du singulier ; et 4° l'unité de l'universel ou de l'espèce. C'est que, de différentes manières, ces unités renferment toutes l'*indivisé* ; en sorte que la nature, la raison de l'UN est dans l'indivisible.

Mais si l'unité consiste proprement dans l'indivisibilité, il est aussi de la nature de l'unité d'être la première mesure en toutes choses. Car la mesure (dit saint Thomas) n'est que ce qui fait connaître les degrés de la quantité de la chose, et ces degrés ne se connaissent que par l'unité prise une seule fois ou répétée plusieurs fois, comme lorsqu'on dit : la longueur, la hauteur de ce mur est d'*un* pied ou de dix pieds (dix fois un pied).

C'est ce que, dans l'intérêt du but de cet écrit, nous devions faire remarquer touchant l'UN PAR SOI ; quant à l'UN PAR ACCIDENT, il nous suffit d'observer que cette espèce d'unité a, elle aussi, sa raison dans l'un par soi. Pierre se trouve être, en même temps, honnête, savant, riche, etc. Ce sont des qualités ou des accidents (n° 11) ; ce sont des qualités diverses et distinctes, ce sont *plusieurs* qualités. Mais comme elles se rencontrent dans la même personne, ces trois termes *honnête*, *savant*, *riche*, sont *un* par accident, en raison de l'*unité par soi* du sujet auquel elles se rapportent.

A plus forte raison les qualités essentielles de l'être UN PAR SOI, qui constituent sa nature, quelque réellement distinctes et multiples qu'elles soient, ne détruisent pas, n'altèrent pas son unité.

Car ce ne sont pas des accidents qui modifient l'être, de plusieurs manières différentes; mais ce sont de différents modes d'êtres de l'unité du même être, et des modes si intimement inhérents à sa nature, qu'on ne peut les concevoir séparés d'elle, sans la concevoir détruite et anéantie. Ce sont donc la pluralité de différentes manières d'être de la même nature UNE, et qui en relèvent la fécondité, l'excellence, la grandeur et la perfection. Ainsi, pour être trois choses réellement distinctes: 1° l'Intellect agissant, 2° la raison, et 3° la volonté, l'âme humaine n'en est pas moins une substance, une nature essentiellement et parfaitement une: et, à plus juste titre, pour être 1° le Père, 2° le Fils, et 3° le Saint-Esprit, trois personnes réellement distinctes, Dieu n'en est pas moins une nature essentiellement et parfaitement UNE, et même l'Unité première, l'unité souveraine, l'unité essentielle, l'unité, possédant au grand complet toutes les perfections; l'unité, source, type, modèle, principe et cause unique de toutes les unités, se reflétant en elles, y traçant son image, sans partager avec elles sa nature, et les faisant ce qu'elle est elle-même, unes et trines. Car, comme viennent de nous le faire remarquer saint Augustin et saint Thomas, tout être par soi, tout être naturel, est un dans son essence et trine dans ses rapports ou dans ses facultés, afin de nous annoncer, de nous attester le grand incompréhensible mystère de son Auteur, un dans la nature et trine dans les personnes, que toute intelligence doit adorer, que tout cœur doit aimer, que toute créature doit glorifier.

N° 38. L'Unité des natures créées.

Toute nature complète est *une*. La nature divine est la plus complète, la plus parfaite de toutes les natures, parce qu'elle est infinie; Dieu n'est donc et ne peut être qu'essentiellement et substantiellement UN; car la nature infinie ne peut être qu'une, et il répugne que plusieurs natures infinies existent. Grande et sublime Unité, la nature increéée est toujours en *acte*, non-seulement par rapport à son être, mais aussi par rapport à sa manière d'être; elle est un ACTE PUR, dans toute son essence et dans toutes ses perfections et ses attributs, qui font une seule et même chose avec son essence; elle n'a de bornes nulle part,

et est infinie de toute part. L'Aséité est son principe, l'éternité est sa durée, l'immensité est sa demeure, la sagesse sans limites est sa couronne, la toute-puissance est son sceptre, la bonté est sa richesse, la sainteté est son ornement.

Tout être, hors de Dieu, ayant été créé de Dieu, dans un temps et dans une certaine mesure, est nécessairement fini. Ce qui est fini est borné ; ce qui est borné est susceptible de recevoir des réalités qu'il n'a pas. Ce qui est susceptible de recevoir des réalités qu'il n'a pas, n'est pas *absolument* complet. Nul être hors de Dieu n'est donc *absolument* complet ; il n'est complet que d'une manière *relative*, comme il n'EST que d'une manière *contingente*; il n'est complet que sous certains rapports, *secundum quid*, en tant qu'il a tout ce qui est conforme à sa nature. Dans ce sens, toutes les substances, toutes les natures que Dieu a créées sont complètes, et par là on les dit, à juste raison, UNES.

Les natures sont *simples* ou composées (n° 24). Dans les natures simples, comme celle des Anges, la forme est complète ; elle est même, à elle seule, toute la nature de l'être. C'est pourquoi les Anges s'appellent, dans la philosophie chrétienne, *Formes-séparées*, *Substances-séparées*.

Dans toute nature composée, la Forme n'est complète que dans sa matière et par sa matière. C'est la nature, résultant de l'union de la matière avec la forme, qui est complète et qui est *Une*. L'âme humaine, en tant que substance spirituelle, est, nous le répétons, complète et subsistante par elle-même ; et, dès lors, séparée du corps, elle peut bien exister et existera longtemps sans le corps. Mais, en tant qu'elle fait partie de la nature, de l'essence de l'homme (car l'homme n'est pas plus l'âme seule que le corps seul), elle n'est pas l'Ange, savoir : elle est forme incomplète, tant qu'elle n'est ce qu'elle doit être par sa nature, une âme unie à un corps et dans un corps. C'est donc l'âme unie au corps qui est UN dans l'homme. On trouvera plus loin l'explication de cette importante doctrine.

§ 39. *De la deuxième qualité de l'Être commun, la Vérité. — Magnifique définition de la Vérité par saint Thomas. — Les differentes espèces de Vérité. — La doctrine de la philosophie chrétienne sur le* FAUX. — *En quoi consiste le* FAUX *logique ou l'erreur. — Quand et comment l'erreur se trouve dans l'intellect et dans le sens. — Les Apôtres de Dieu et les Apôtres de Satan.*

N° 39. Du vrai et du faux. Trois espèces de vérité.

Tout être naturel est non-seulement UN, mais encore VRAI. La vérité est donc la seconde qualité de l'*être commun,* ou la seconde qualité, commune à tous les êtres.

L'être ne se compare à l'intellect que par sa correspondance avec lui, correspondance que saint Thomas appelle si heureusement « Équation. » C'est donc dans la conformité ou l'équation de la chose avec l'intellect que se trouve la raison formelle du vrai.

Toute connaissance s'accomplit par voie de ressemblance entre le connaissant et le connu. Là où il y a cette ressemblance, il y a connaissance de l'objet; et là où il y a connaissance d'un objet, il y a ressemblance de la part de l'intellect avec cet objet. C'est dans cette assimilation qu'est la cause de la connaissance, et elle en est inséparable.

Cette assimilation est de différentes espèces. De là les différentes espèces de vérités et les différentes manières de la définir.

Saint Thomas a défini la vérité: « l'Équation entre l'intellect et la chose, *æquatio rei et intellectus.* » En rappelant cette belle et magnifique définition, le comte de Maistre a eu bien raison de dire: « C'est la vérité qui s'est définie elle-même. » En effet, le mot « Vérité » se prend en différents sens ; la vérité est de différentes espèces, et cependant la définition du Docteur angélique est exacte, dans tous les sens, et convient à toute espèce de vérité.

La vérité est: 1° *métaphysique,* 2° *logique,* et 3° *morale.*

N° 40. La Vérité métaphysique.

La vérité *Métaphysique* ou *Transcendante* est dans la conformité entre la chose et l'essence et la nature de la chose. Or,

comme tout être naturel a l'essence et la nature qui lui conviennent et est ce qu'il doit être, tout Être naturel, naturellement UN, est aussi naturellement vrai. « Être (*esse*) et être vrai » sont deux termes qui se rapportent nécessairement l'un à l'autre, qui peuvent se prendre l'un pour l'autre. Ce qui est vrai, EST, et ce qui est, EST VRAI. C'est pourquoi saint Augustin, cité par saint Thomas (*Quæst.* de Veritate, *art.* 1), a dit : « La vérité est ce qui est, *Veritas est id quod est* (*Soliloq.*, lib. 2, c. 5). » Par conséquent, l'erreur ou le faux est ce qui n'est pas.

Mais les choses existantes ne sont ce qu'elles sont, qu'en tant qu'elles sont *en acte* ce qu'elles ont été de toute éternité *en puissance*, dans l'intellect de Dieu, dans la raison éternelle, *type exemplaire* aussi bien que *cause efficiente* de toutes les choses. En tant qu'elles ont l'essence et les qualités qui, dans ce dessein divin, leur ont été attribuées ; en tant qu'elles sont l'idée divine réalisée. C'est pourquoi la chose naturelle se dit absolument vraie ; car, comparée à l'intellect divin comme à son principe, elle se trouve être, selon la préconception du même intellect ; et sous ce rapport, la vérité de chaque chose peut se dire la propriété de son être et de l'essence qui lui a été assignée.

Tous les êtres naturels étant donc ce qu'ils doivent être, selon la forme intentionnelle qu'ils ont dans l'intellect divin, ils sont tous et toujours *vrais*. « L'or *faux* est du vrai clinquant, *falsum aurum est verum auricalchum* », dit saint Thomas ; c'est-à-dire qu'il y a équation parfaite entre ce que les êtres naturels sont dans leur état réel dans l'univers, et ce qu'ils sont dans leur état intentionnel dans l'intellect divin, et que la vérité métaphysique est une équation entre la chose et l'intellect divin, *æquatio rei et intellectus*.

N° 41. La Vérité logique.

Toutes les choses naturelles sont constituées entre deux intellects, l'intellect divin et l'intellect humain. Mais elles se conforment d'une manière différente à l'un et à l'autre. Par rapport à Dieu, les choses sont telles que son intellect les a conçues ; par rapport à nous, notre intellect les conçoit telles qu'elles sont. Par rapport à Dieu, l'idée éternelle que Dieu en a eue, précède l'exis-

tence de la chose ; par rapport à nous, l'existence de la chose précède toujours l'idée que nous en avons. Par rapport à Dieu, l'idée est la cause *formelle* de l'existence de la chose ; par rapport à nous, c'est la chose existante qui est la cause *matérielle* de l'idée. Lors donc que nous concevons la chose comme elle est, il y a bien « adéquation entre notre intellect et la chose, » il y a vérité. Mais puisque cette adéquation est d'une nature différente de la nature de l'équation entre l'intellect divin et les choses, la vérité qui en résulte l'est aussi : c'est ce qu'on appelle la vérité *logique,* bien différente, comme on le voit, de la vérité *métaphysique,* et que cependant nos faiseurs de philosophie confondent si souvent, au risque de se faire aussi soupçonner de faire de la vérité sans savoir ce qu'est la vérité : comme on les soupçonne déjà de faire de l'idée sans connaître ce qu'est l'idée, et de la raison sans se douter de ce qu'est la raison.

N° 42. La Vérité d'Énonciation.

Cette doctrine s'applique à la vérité dite *la vérité en soi.* Quant à la *vérité selon l'effet,* le grand saint Hilaire de Poitiers, l'un de ces philosophes chrétiens bien autrement sérieux, solides et magnifiques que les philosophes du paganisme, l'a définie : « La manifestation et la déclaration de l'être : *Verum est manifestativum* « *et declarativum esse* (*apud s. Thom.*). » C'est aussi de la vérité quant à son effet que saint Augustin a dit : « La vérité est ce « qui montre ce qu'est une chose : *Veritas est id quo ostendi*« *tur quod quid est* (*De vera relig.* c. 36). »

C'est aussi ce qui, dans la Philosophie chrétienne, s'appelle *la vérité d'énonciation.* Ainsi, dire par exemple : « L'homme est « un animal raisonnable, » c'est manifester par la définition ce que l'homme est et ce que Dieu l'a fait selon son idée éternelle ; c'est une *vérité d'énonciation.*

N° 43. La Vérité morale.

Si ce qu'on énonce, dans cet ordre d'affirmation, se rapporte à la conformité de la chose énoncée, avec l'intellect divin, on le dit *une énonciation vraie ;* si on le rapporte à l'intention de celui

qui l'énonce, on le dit plutôt une *énonciation véridique*, en tant que par cette énonciation se montre ce qui est dans la volonté de celui qui l'a faite, et lui-même est dit *véridique*; c'est aussi ce qu'on appelle la *vérité morale*. Celui donc qui manifeste une énonciation vraie, dans l'intention d'éclairer ou d'instruire ceux qui l'ignorent, fait de la *véracité* ou de la vérité *morale*.

Ainsi, la vérité *métaphysique* est l'équation entre la chose et l'intellect divin, *type exemplaire* de la chose. La vérité *logique* est l'équation entre l'intellect humain et la chose, cause matérielle de l'idée de l'intellect. La vérité *morale* est l'équation entre la chose énoncée et l'intention de l'intellect qui la manifeste hors de lui. Conséquemment, sous des rapports différents, toujours est-il que la vérité est l'équation entre l'intellect et la chose; *æquatio rei et intellectus.*

N° 44. Le Faux.

Par cette belle doctrine du VRAI, on conçoit aisément la doctrine du FAUX. Le faux est l'opposé du vrai. Si donc le vrai est l'équation, le faux est l'inéquation entre l'intellect et la chose. Ainsi, de même que l'intellect, concevant la chose telle qu'elle est en elle-même, est dans le vrai, de même l'intellect, concevant la chose d'une manière différente de ce qu'elle est en elle-même, est dans le faux.

Cependant, tandis que la vérité est de trois espèces, métaphysique, logique et morale, la fausseté n'est que des deux dernières espèces seulement; car tout être naturel étant ce qu'il doit être et étant toujours vrai, il n'y a pas, à proprement parler, de fausseté *métaphysique*. Dans l'ordre métaphysique, la chose est vraie en tant qu'elle accomplit ce pour quoi elle est ordonnée par l'intellect divin, elle est vraie absolument; ou elle n'est pas. Dans ce sens, même une pierre est vraie, parce qu'elle atteint la nature de la pierre. Dans cet ordre de choses il n'y a pas de faux.

Il en est de même de certains composés artificiels, par lesquels l'homme veut imiter des composés naturels. Les perles fausses sont de *vraies* perles *de cire*; les faux diamants sont de *vrais diamants de cristal*. De pareilles choses, fausses au point de vue *moral*, sont vraies au point de vue *métaphysique*, en tant

qu'elles ont toutes les qualités propres des faux composés, que le fabricant leur attribue, et sous ce rapport il y a équation entre elles et l'intellect de l'artisan qui les a fabriquées.

Le faux est l'altération de la forme intentionnelle ou substantielle des choses. Ainsi, on dit «faux» un ouvrage exécuté contre les règles de l'art, ou qui n'a pas la forme voulue par l'art.

Dans les choses naturelles, dit saint Thomas, ne peut se trouver le faux; car tout ce qui est dans ces choses procède de l'intellect divin comme de sa cause formelle, et les choses naturelles sont toujours en conformité avec cette cause : *In ordine ad intellectum divinum nulla res naturalis dici potest falsa* (*I. p. q.* 17, *a.* 1). Le faux ne peut se trouver que dans les choses artificielles et dans les actes des agents libres, qui peuvent, dans leurs opérations, se soustraire aux dispositions de l'intellect divin : *Falsum accidit in voluntarie agentibus tantum, in quorum potestate est se subducere ab ordinatione divini intellectus* (*ibid.*). C'est ce qui constitue le mal de la coulpe ou le péché. C'est pour cela que, dans les livres saints, tout péché est appelé une fausseté et un mensonge, et qu'au contraire, toute action vertueuse est dite VÉRITÉ DE LA VIE, en tant qu'elle est en harmonie avec les dispositions de l'intellect de Dieu : *In quo malum culpæ consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur, in Scriptura; sicut, per oppositum, operatio virtuosa* VERITAS VITÆ *nuncupatur, in quantum subditur ordinationi divini intellectus* (*ibid.*).

N° 45. Le Faux Logique.

Le faux n'est donc que dans l'inéquation entre la *conception* de l'intellect et la chose déjà existante, ou dans l'inéquation entre l'*intention* de l'intellect et la chose énoncée. Le faux n'est, nous le répétons, que LOGIQUE ou MORAL. Le faux *Logique* s'appelle ERREUR; le *Moral* se dit MENSONGE. Voici maintenant l'analyse métaphysique de l'un et de l'autre.

Les mêmes êtres, on vient de le voir, ne sont pas, avec l'intellect humain, dans les mêmes rapports dans lesquels ils sont avec l'intellect divin. Ce n'est pas parce que les choses ont telle essence que l'intellect divin en a telle idée, mais c'est parce que

l'intellect divin en a et en a toujours eu telle idée, qu'elles ont telle essence. Ce n'est pas la chose existante qui est la cause intentionnelle de l'idée que Dieu en a; mais c'est l'idée que Dieu en a qui est la cause exemplaire, la cause formelle de la chose. Ce n'est pas la connaissance de la chose qui a modifié l'intellect divin; mais c'est l'idée de l'intellect divin, antérieure à la chose, sur laquelle a été calquée la chose.

Le contraire arrive à notre intellect. Nous n'avons l'idée de la chose qu'après la connaissance de la chose. Ce n'est pas l'idée que nous en avons qui fait la chose telle qu'elle est, mais c'est en la connaissant telle qu'elle est, que nous en possédons l'idée. Il suit de là que, tandis que les choses existantes sont toutes et toujours conformes à l'idée que Dieu en a, l'idée que nous avons de la chose n'est pas toujours conforme à la chose telle qu'elle existe. En d'autres termes, que, tandis qu'en parfaite équation avec les choses, l'intellect divin est toujours vrai, l'intellect humain, au contraire, pouvant concevoir les choses différemment de ce qu'elles sont, et n'être pas toujours en équation avec elles, peut être et bien souvent est dans le faux.

N° 46. L'Intellect percevant et l'Intellect composant. Le Sensible propre et le Sensible commun.

L'intellect humain, non-seulement *perçoit* la quiddité des choses, mais encore il *juge* les choses perçues. La vérité *Logique*, ou l'équation entre la chose et la conception, ou l'idée qu'en possède notre intellect, est donc de deux différentes manières : 1° L'équation entre la chose et l'intellect percevant ou connaissant la quiddité ou l'essence d'une chose, et 2° l'équation entre la chose et l'intellect, composant et divisant les idées ou jugeant une chose. La première de ces deux équations est, d'une manière passive, dans l'intellect *possible*, ou dans la faculté qui *reçoit* les idées, à peu près, dit saint Thomas, comme la ressemblance des choses sensibles se trouve dans le sens. Cette vérité, poursuit le même Docteur, peut en quelque sorte se dire la vérité matérielle de l'intellect et des sens, en tant « que, dans cette circonstance, l'intellect et les sens sont aussi vrais que la chose perçue ou sentie. » Car l'intellect (*possible*), dit toujours saint Thomas, est modifié par la ressemblance des choses intel-

ligibles, comme le sens l'est par la ressemblance des choses sensibles; c'est pourquoi, de voie ordinaire, l'intellect ne se trompe pas par rapport à l'essence ou à la quiddité des choses, comme les sens ne se trompent pas par rapport au sensible qui leur est propre (1). »

S'il en était autrement, et si notre intellect pouvait être impressionné faussement par rapport à la quiddité intelligible, et le sens par rapport aux qualités sensibles des choses, la vérité de l'intelligible, aussi bien que du sensible, nous serait impossible. La raison même le serait aussi ; car raisonner, c'est appliquer le connu à l'inconnu. La raison s'appelle donc la connaissance vraie et certaine des idées et des principes, savoir, de la quiddité et de l'essence des choses en général, pour pouvoir en faire l'application aux cas particuliers et *discourir*.

C'est pourquoi, dit saint Thomas, Dieu a formé notre intellect et nos sens, de manière que l'intellect soit impressionné avec autant d'exactitude par l'intelligible, que les sens le sont par le sensible ; et que l'intellect, tant qu'il ne fait que percevoir les quiddités des choses, soit toujours dans le vrai : *Intellectus, simpliciter percipiens quidditates rerum, semper est verus ;* et que les sens soient aussi toujours vrais, en recevant les impressions du sensible qui leur est *propre; Sensus circa sensibile proprium semper est verus.*

Il n'en est pas de même lorsque notre intellect compose ou divise, ou bien lorsqu'il juge que l'idée qu'il a en lui-même de

---

(1) La philosophie chrétienne distingue le sensible, en sensible *propre* et sensible *commun*. Le sensible *propre* est celui dont le jugement est du ressort d'un sens particulier. Ainsi le sensible *propre* de la vue, c'est la couleur; de l'ouïe, c'est le son; du toucher, c'est la forme, le poids, la distance des objets. Le sensible *commun* est celui qui peut être saisi par plusieurs sens, comme la forme, *sensible-propre* du toucher, peut être aperçue par la vue aussi, et la distance, *sensible-propre* du toucher, peut être jugée encore par la vue, et même par le son. Or, le sens ne trompe que lorsqu'on lui demande de juger d'un sensible qui ne lui est pas *propre* et qui n'est pas de son ressort, comme lorsqu'on veut juger de la forme matérielle ou de la distance d'un objet par les yeux, qui ne sont juges compétents que par rapport à la couleur. Mais si l'on soumet la forme matérielle de l'objet à la preuve du contact, et la distance à la preuve par *pied*, pour *coudée*, c'est-à-dire du toucher, on est certain de ne pas être trompé.

la quiddité de la chose en général, convient ou ne convient pas à *cette* chose en particulier; comme, lorsque ayant l'idée de la quiddité d'un animal, il l'applique à cet objet ou l'éloigne de lui, et prononce : « C'est cet *animal;* » ou bien « Il ne l'est pas. » L'intellect, possédant la quiddité ou l'idée de la chose perçue, n'en a que la ressemblance, comme le sens impressionné par un objet sensible, a en lui la ressemblance de la chose sentie. Mais lorsqu'il juge qu'une telle idée qu'il a en lui-même s'adapte ou ne s'adapte pas à une chose existante hors de lui-même, il ne reçoit pas la ressemblance, mais veut se la créer; ce jugement n'est plus une impression, mais une conception ; n'est plus une passion, mais une action ; ce jugement est quelque chose à lui, n'a pas un rapport naturel, nécessaire avec la chose hors de lui; et par conséquent peut ne pas convenir à la chose. C'est là que commence la possibilité d'errer, en sorte que l'*inéquation* entre l'intellect et la chose, ou l'erreur, n'est possible et ne se trouve que dans l'intellect qui applique la définition au défini ou qui compose ou qui divise : *Error est in intellectu componente vel dividente*. Et de là la nécessité pour l'homme, des criteriums de la certitude, que Dieu a mis à sa disposition, afin qu'il puisse s'assurer de la justesse, prévenir l'erreur de ses jugements, et se mettre à l'abri du FAUX LOGIQUE (1).

N° 47. Le Mensonge.

En vertu de sa liberté, l'homme a le choix des locutions vraies et des fausses locutions, c'est-à-dire qu'il est maître de parler et d'agir conformément ou contrairement à ses pensées. Comme donc, lorsqu'il parle ou agit selon les pensées de son intellect, il est *véridique ;* de même, lorsqu'il parle ou agit contrairement à ses pensées, il est *menteur*. C'est pourquoi le mensonge se définit : « Une locution ou un fait contraire à la pensée, et

---

(1) Nous avons exposé, dans notre ouvrage SUR LE FONDEMENT DE LA CERTITUDE, la doctrine scolastique touchant ce sujet Nous en avons donné aussi un court résumé au § 4 de cet ouvrage-ci. Nous y renvoyons le lecteur qui veut connaître la théorie de la philosophie chrétienne sur cette matière.

« dans l'intention de tromper : *Dictum vel factum, contra men-* « *tem, animo fallendi.* »

Le mensonge est l'erreur de la volonté, comme l'erreur est le mensonge de l'esprit. Et voilà pourquoi l'Écriture appelle *mensonges* toutes les erreurs.

Nº 48. Les échos de la Vérité et les échos de l'Erreur.

Dieu n'est pas seulement véridique, en tant qu'il lui est impossible de dire et de faire le faux, et qu'il est la source de toute vérité ; il est la VÉRITÉ même, la vérité substantielle, la vérité par essence, et même l'unique vérité complète et parfaite, parce que c'est l'unique nature, possédant de la manière la plus parfaite toutes les perfections. Énoncer donc la vérité, enseigner, défendre, venger la vérité, et, à plus forte raison, marcher dans la voie de la vérité et demeurer dans la vérité, par rapport à l'esprit et par rapport au cœur, c'est, dit l'Écriture, demeurer en Dieu, se remplir de Dieu, s'identifier avec Dieu, représenter Dieu, et se conduire, en quelque sorte, en Dieu. *Deus veritas est ; qui manet in veritate in Deo manet, et Deus in eo* (I *Joan.*).

Au contraire, par le désordre de sa volonté, Satan n'est pas seulement menteur, n'est pas seulement l'auteur et le père du mensonge, ayant lui, le premier, introduit dans le monde moral le mensonge et l'erreur ; il est encore, en quelque sorte, le mensonge substantiel, le mensonge personnifié. Parler donc l'erreur, prêcher, propager, soutenir l'erreur, et, à plus forte raison, s'obstiner à marcher dans la voie de l'erreur et demeurer volontairement dans l'erreur, c'est demeurer dans Satan, se remplir de Satan, s'identifier avec Satan, représenter Satan, accomplir les vœux de Satan, se conduire en Satan. Ainsi donc, ces esprits trompés et trompeurs, qui se sont donné et qui exercent, avec une rage infernale, l'horrible mission de combattre la vérité de Dieu, sont des menteurs souverains, et leurs doctrines sont de vains rêves et de vrais mensonges, que, d'après l'Écriture sainte, c'est pour les fils des hommes un grand crime et un grand malheur d'aimer et de chercher : *Filii hominum, usque quo gravi corde? Ut quid diligitis vanitatem et quæritis mendacium* (*Psal.* IV) ?

§ 40. *De la troisième qualité de l'Être commun, la Bonté. — La doctrine de la philosophie chrétienne sur la Bonté et sur la Perfection. — Comment il est vrai que Dieu a, selon saint Augustin, tout fait avec Mode, Espèce et Ordre, et que, selon l'Écriture, il a tout fait en Nombre, Mesure et Poids. — Différentes espèces du Bien et du Parfait. — La perfection absolue ne se rencontre qu'au Ciel. — Grande portée des termes scholastiques, expliqués dans ce chapitre.*

Il nous reste à expliquer la dernière qualité de l'être commun, ou à considérer tout être dans ses rapports avec le Bien, et par conséquent aussi avec le Mal. Commençons par rétablir en quoi consiste le Bien, cette fin universelle de tout ce qui est.

N° 49. Le Bien. Tout être est Bon, comme tout être est Vrai.

Voici là-dessus la belle doctrine de saint Thomas. « Tout être, en tant qu'il est un être, est *en acte*, et en quelque sorte il est parfait, car tout *acte* est une certaine perfection. S'il est parfait, il a la raison de quelque chose d'appétible, et par conséquence de Bien. Il faut donc conclure que tout être, en tant qu'il est un être, est bon (1). « Saint Augustin a eu bien raison de dire : « Toutes les choses qui sont, tant qu'elles sont, sont bonnes: *omnia quæ sunt, quamdiu sunt, bona sunt.* »

De même que le *vrai* s'attribue à l'être, dans son rapport avec sa cause *formelle*, de même le *bien* lui convient dans son rapport avec la cause *finale*, ou sa fin. On ne dit pas *bon* un navire, par l'élégance de sa forme ou par la richesse de ses ornements, on ne le dit *bon* que par la solidité de sa construction et la vélocité de sa marche; parce que la *fin* du navire, c'est de transporter avec la plus grande sécurité, et le plus vite possible, d'une terre à une autre, les personnes et les choses. Il en de même de tout édifice, de tout instrument, de tout outil; ces choses ne sont *bonnes* qu'en tant que, par elles, on peut plus aisément atteindre la fin pour laquelle on s'en sert. Ainsi, comme la raison du *vrai*

---

(1) « Cum omne ens, in quantum est ens, sit in actu, et quodammodo perfe« ctum (quia omnis actus perfectio quædam est), et si perfectum est, habet ratio« nem appetibilis et boni; ideo concludendum est quod omne ens, in quantum « est ens bonum est (*Quæst. Quodl.* 9, *De malo*). »

est dans la conformité de la chose avec l'idée qui en est la cause formelle, la raison du *Bien* est dans la conformité de la chose avec sa fin, qui est sa cause finale.

Tout ce qui est naturellement a tout ce qu'il lui faut pour atteindre la fin pour laquelle il est; il y a rapport, harmonie, conformité, entre tout ce qui est naturellement et sa fin; donc tout être naturel est non-seulement *Un*, non-seulement *Vrai*, mais aussi *Bon*. *Omne ens est Unum*, *omne ens est Verum*, *omne ens est Bonum*.

Comme l'essence de tous les êtres naturels n'est que l'idée divine actualisée, de même leur fin n'est que le vouloir divin accompli. Comme ils sont le reflet de l'intellect divin par rapport à leur essence, et que par là ils sont *vrais*, de même ils sont le reflet de la volonté divine par rapport à leur *fin*, et par là ils sont *bons*. C'est ce que l'Écriture a voulu nous apprendre, lorsqu'elle nous a dit : « Qu'après avoir achevé l'œuvre de la créa« tion, Dieu s'est complu en elle, en voyant que toutes les choses « qui venaient de sortir de sa main créatrice étaient SOUVERAI« NEMENT BONNES : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde « bona* (Gen.). »

La philosophie païenne, qui ne pouvait s'élever si haut, avait dit : « Le Bien est ce que tous les êtres appètent, *Bonum, quod omnia entia appetunt;* et, dès lors, elle avait dit aussi : « Comme « la raison du Vrai est dans la conformité de l'être avec l'intel« lect, la raison du Bien est dans la conformité de l'être avec « l'appétit : *Bonum dicitur convenientia entis ad appetitum « (Arist. ap. D. Thom.)*. » Mais, dans sa pensée constante de rapporter le créé à l'Incréé, l'homme et les choses à Dieu, la philosophie chrétienne s'est plu à constater que le principe, la cause de tout Bien comme de toute Unité et de tout Vrai est en Dieu. Ainsi, saint Thomas a dit : Dieu a voulu se peindre lui-même, dans ses œuvres, dans les créatures irrationnelles, par mode d'empreinte, *in irrationalibus creaturis per modum vestigii;* dans les rationnelles, par mode de ressemblance, *in rationalibus vero per modum similitudinis*. Unité Souveraine, il a fait tout être *Un;* vérité Souveraine, il a fait tout être *Vrai;* Bonté Souveraine, il a fait tout être *Bon*. Comme rien n'est donc vrai que par un rayonnement de la Vérité divine, rien n'est *bon* que

par une expansion de la divine Bonté: *Omnia vera, divina veritate vera sunt; omnia bona, divina bonitate bona sunt.*

N° 50. Les éléments du Bien.

Dans son livre *De la Nature du Bien,* saint Augustin a enseigné que la raison du Bien de toutes les choses créées consiste dans le MODE, l'ESPÈCE et l'ORDRE; ce qui correspond à ce passage de l'Écriture, que nous avons cité au commencement de ce chapitre : « Dieu a tout disposé en NOMBRE, POIDS et MESURE, *omnia disposuit in Mensura, Numero et Pondere.* » Car le *Mode* fixe la *Mesure* et la mesure est la détermination du mode. Le Mode est donc *Mesure* et la mesure est *Mode.* Les ESPÈCES sont comme les NOMBRES : comme dans les nombres, l'unité, ajoutée ou soustraite, varie l'espèce du nombre, de même, dans les définitions, la différence opposée, ou éloignée du sujet, varie l'espèce. Toute *Espèce* est donc un Nombre et tout Nombre est une Espèce. L'ORDRE, enfin, exprime le rapport, la tendance d'une chose à une autre chose qui lui convient. Comme par son POIDS une chose incline vers une autre chose, ainsi l'*Ordre* est *Poids*, et le Poids est Ordre. C'est saint Augustin lui-même qui a dit ailleurs : Mon amour est mon poids; quel que soit l'objet vers lequel je suis porté, c'est l'amour qui m'y mène: *Amor meus pondus meum; eo feror, quocumque feror.* L'amour est donc pour les âmes ce que le poids est pour les corps, et l'amour est poids comme le poids est, en quelque sorte, entraînement, inclination, amour.

Or le *Mode* ou la *Mesure* des choses, les faisant ce qu'elles doivent être, selon leur nature, est une chose appétible ou un Bien. L'*Espèce* ou le *Nombre* les déterminant selon leur quantité et leurs qualités, est aussi une chose appétible, ou un bien. L'*Ordre* ou le *Poids* des choses, les inclinant vers une autre chose comme vers leur fin, est toujours une chose appétible ou un bien. Donc, conclut saint Thomas, Dieu ayant fait toutes les choses, en *Mesure*, en *Nombre* et en *Poids*, ou, ce qui revient au même, leur ayant donné un *Mode*, une *Espèce* et un *Ordre*, Dieu a réuni en elles toutes les conditions essentielles du bien, et les a faites toutes bonnes; *Cuncta quæ fecerat, erant valde bona.*

N° 51. Le Bien métaphysique et le Bien moral.

Le bien, d'après saint Thomas, se divise d'abord, en Bien *transcendant* et en Bien *moral*. Le Bien *transcendant* ou *métaphysique* est tout ce qui est appété, en tant qu'il est appétible. Le Bien *moral* est ce qui n'est appété que conformément à une règle à laquelle se soumet la volonté de celui qui l'appète.

La Bonté *métaphysique* est donc l'entité même de la chose, en tant qu'elle peut précisément exciter une tendance ou déterminer l'appétit vers elle-même. La Bonté *Morale* est la conformité même de la chose avec les règles des mœurs, c'est-à-dire avec la loi éternelle et la droite raison qui en est l'expression, et qui indique jusqu'à quel point chaque chose doit être appetée.

N° 52. L'Utile, l'Honnête et le Délectable.

Le Bien se distingue ensuite en *Utile, Honnête* et *Délectable.* Saint Thomas explique ainsi cette distinction (*De malo*): Le Bien est la chose en tant qu'elle est appétible, et qu'elle est le terme du mouvement de l'appétit. Or on peut considérer le terme de ce mouvement en trois différentes manières : 1° par rapport à un terme immédiat, à un milieu qui précède le dernier terme du même mouvement; 2° par rapport à ce terme dernier, ou à la chose vers laquelle on tend; et 3° par rapport à ce terme dernier, comme un terme d'arrêt et de repos dans la chose même.

Dans le mouvement de l'appétit, ce qui détermine ce mouvement vers un terme immédiat direct, ou vers un *moyen* d'arriver au dernier terme, se dit l'*Utile;* car l'*Utile* ne s'appète pas *par soi,* mais par rapport à un autre terme. C'est ainsi qu'on ne désire pas l'argent pour l'argent même, mais comme moyen de vivre ou de bien vivre; et qu'on ne cherche un bon instrument que pour mieux faire ce qu'on veut faire.

Le terme dernier de l'appétit, auquel on veut parvenir par l'*Utile,* se dit l'*Honnête,* qui diffère de l'*Utile,* en ce qu'on l'appète *pour soi.* Le repos, la satisfaction qu'on éprouve en s'arrêtant à l'*honnête* est ce qu'on nomme le *Délectable.*

Il y a donc des fins immédiates et directes et des fins éloignées et dernières, auxquelles on s'arrête pour en jouir. C'est là toute l'économie de l'appétible ou du bien. En littérature, la

fin *immédiate* de la rhétorique, c'est l'éloquence, la fin dernière, c'est la *persuasion.* On n'étudie pas la rhétorique pour la rhétorique, ni l'éloquence pour l'éloquence, mais pour arriver à produire la persuasion; et lorsqu'on est parvenu à ce dernier terme, on s'y arrête avec bonheur. L'étude de l'éloquence est donc l'*Utile,* l'art de persuader est l'*Honnête*, l'exercice de cet art est le *Délectable.* Dans l'ordre scientifique, l'*Utile* est la fin immédiate des premières études, c'est la logique; l'*Honnête* ou la fin dernière, c'est la connaissance de la vérité, par rapport à ses causes, ou la science; le *Délectable* ou le bien du repos, c'est la profession de la science pour son propre avantage et pour celui des autres. En morale, enfin, l'apprentissage des devoirs, c'est l'utile; leur connaissance et leur amour, c'est l'honnête; la pratique de la vertu, c'est le *Délectable.*

N° 53. Différentes espèces du Bien.

L'*Utile,* l'*Honnête* et le *Délectable* varient selon les différentes natures des êtres, parce que tout être, selon la différence de sa nature, a une fin différente. Ainsi donc, le Bien utile, honnête et délectable, se subdivise encore en six espèces diverses, ce sont : le bien *corporel* et le bien *spirituel;* le bien *naturel* et le bien *surnaturel;* le bien *temporel* et le bien *éternel.*

Le Bien *corporel* ou *physique* est tout ce qui conserve et perfectionne le corps : la santé, la force, une discrète aisance, les moyens par lesquels on peut améliorer sa condition et conserver la vie du corps, sont des biens *corporels* ou *physiques.* Ce qu'on appelle l'Utile embrasse particulièrement tous les biens de cette espèce.

Le Bien *spirituel* est tout ce qui élève et perfectionne l'âme. Et comme l'âme est esprit et cœur, le bien spirituel se subdivise en bien *intellectuel* qui est le savoir, qui perfectionne l'esprit, et en bien *moral* proprement dit, qui est l'Honnêteté, qui perfectionne le cœur. Les sciences, les lettres, les arts, sont des biens *intellectuels.* Les vertus sont des biens *moraux.*

Le Bien *naturel* est celui qu'on peut atteindre par des moyens naturels, et comprend tous les biens de la nature. Le Bien *surnaturel* est celui qu'on ne peut obtenir que par des secours surnaturels et renferme tous les biens de l'ordre de la grâce.

Enfin le bien *temporel* est le bien de la vie présente, le bien *éternel* est celui de la vie future.

N° 54. Le Parfait.

Il n'y a pas d'intermédiaire entre l'Un et le Plusieurs, entre le Vrai et le Faux. L'être qui n'est pas Un, est Plusieurs; le jugement qui n'est pas vrai, est faux. L'Unité et la Vérité sont, pour ainsi dire, toutes d'un bloc. Il n'y a pas de plus ou de moins, il n'y a pas de degrés dans l'Un et dans le Vrai. Une chose est une, ou elle n'est pas; une affirmation est vraie, ou elle est fausse.

Mais il n'en est pas de même du Bien. Comme le Bien consiste dans l'équation de la chose avec sa fin (N° 49); comme la chose peut être plus ou moins éloignée, plus ou moins près de sa fin, et qu'on peut l'atteindre plus ou moins complétement, il y a des degrés dans le Bien.

Tout être créé, et, par cela même, nécessairement imparfait, tend essentiellement à se perfectionner. La perfection est donc la fin dernière, la fin suprême de tous les êtres; et puisque la raison du Bien est dans l'équation entre l'être et sa fin, la raison du Bien est aussi dans l'équation entre l'être et la perfection qui lui est propre; et le Bien est, au fond, non-seulement ce que tout Être appète, mais aussi tout ce qui le complète et le perfectionne.

Sous ce rapport, le mot Bien, dit saint Thomas, se prend en trois sens: 1° Il signifie la perfection même de la chose, comme lorsqu'on dit : « La vertu est le Bien de l'homme. » 2° Il signifie la chose même qui possède la perfection, comme lorsqu'on dit : « Bon » l'homme vertueux. 3° Il signifie le sujet même, ou la chose même qui est en puissance pour atteindre la perfection, mais qui ne l'a pas encore; comme on dit : « Bon » l'homme, en tant qu'il est capable de devenir vertueux.

Toute chose qui est dans la voie d'arriver à sa fin, qui atteint d'une manière quelconque sa fin, est *bonne;* mais ce n'est que lorsqu'elle a parcouru tous les degrés du bien et qu'elle est en harmonie complète avec sa fin, qu'elle se dit *parfaite*. Le Parfait est donc le suprême degré du bien; le Parfait est le bien complet, le bien atteint dans toute sa plénitude, selon que la

chose est apte à l'atteindre. Ainsi tout ce qui est parfait est bon; mais tout ce qui est bon n'est pas parfait.

N° 55. L'homme n'est parfait qu'au ciel.

Dans l'ordre matériel, une terre qui donne de bons et abondants produits est *bonne;* mais, comme nulle terre ne produit ce que la terre, à l'aide de la culture, est capable de produire, nulle terre n'est *parfaite*. Dans l'ordre moral, tout homme qui vit selon la loi morale, est *bon;* mais comme, d'après l'Écriture, tout homme juste, quel que soit le degré de sa justice ou de sa bonté, a toujours quelque défaut, quelque faiblesse, quelque misère à se reprocher, *Septies in die cadit justus* (*Psal.*), nul juste n'est parfait. Les Saints eux-mêmes sont des âmes sublimes, héroïques, des âmes qui, par des ascensions merveilleuses, se sont élevées aux plus hauts degrés du Bien; mais ils sont loin, pendant cette vie, d'être parfaits. La perfection complète n'est pas une plante de cette terre, elle ne se rencontre qu'au ciel. C'est là, dit saint Paul, que, possédant Dieu qui est sa fin, devenant semblable à Dieu et à son Christ, par l'esprit, par le cœur et même par le corps, lorsque la résurrection le lui aura rendu, l'homme est complet, est *parfait;* c'est là qu'il atteint le suprême degré de perfection dont il est capable, et que l'œuvre de sa perfection, commencée ici-bas par la grâce, est achevée là-haut par la gloire: *In virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi* (*Ephes.* IV).

N° 56. L'imparfait, dans l'ordre naturel, est l'effet et la preuve de la Chute.

En sortant des mains du Créateur, toutes les choses créées, et l'humanité surtout, étaient aptes à atteindre complétement, sans difficulté, sans efforts, leur propre fin. Elles étaient donc, non-seulement bonnes, mais parfaites (autant qu'un être créé peut l'être), parce que tout ce qui sort des mains de Dieu est parfait: *Dei enim perfecta sunt opera* (*Deuter.* XII). Mais depuis que la chute de l'homme, qui a projeté ses sombres reflets même sur la nature matérielle, a changé la face de la terre, non-seulement l'homme, mais encore tout ce qui avait été fait pour l'homme et soumis à son empire, a été détourné de la voie droite et n'atteint

qu'avec peine et d'une manière fort imparfaite sa fin. Le sol a besoin de demander au travail et à la sueur de l'homme sa fécondité; la nature animale est en pleine révolte contre l'homme, pour lui rappeler sa révolte contre Dieu et l'en punir; et dans l'homme même la chair est en état d'insurrection permanente contre l'esprit. C'est-à-dire que l'innocence ayant quitté la terre, la perfection a disparu avec elle.

La preuve en est que, non-seulement l'homme intellectuel, moral, physique, social, mais encore toute la nature, minérale, végétale, animale, et tout ce qui est en rapport avec l'homme, est *perfectible*. Mais ce qui est perfectible n'est parfait qu'en *puissance* et non *en acte*, dans l'avenir et non dans le présent; ce qui est perfectible tend à la perfection, mais il ne l'a pas atteinte; ce qui est perfectible n'est pas parfait. Il n'y a donc pas de perfection sur la terre.

Mais il est impossible d'admettre qu'en créant le monde et l'homme en particulier, l'Intelligence infinie n'ait harmonisé toutes ses œuvres avec les fins qu'elle leur a données, et ne leur ait réparti les moyens complets pour y parvenir; c'est-à-dire qu'il est impossible d'admettre que Dieu n'ait pas fait, non-seulement bon, mais encore parfait, tout ce qu'il a fait. Mais, dès lors, il est impossible aussi d'attribuer à des causes purement accidentelles et physiques l'horrible cataclysme qui a si profondément altéré les harmonies des êtres terrestres avec leurs fins, et les a faits ce que nous les voyons; et, dès lors enfin l'état défectueux et imparfait de ces mêmes êtres prouve évidemment le dogme de la chute, comme le dogme de la chute prouve à son tour l'état actuel d'imperfection des êtres. C'est ainsi que la vraie philosophie s'accorde avec la vraie théologie et que la science donne main forte à la religion.

N° 57. Différents sens du mot Parfait. Le Parfait absolu c'est Dieu.

On appelle *parfait*, dit saint Thomas, tout ce à quoi rien ne manque de ce qu'il doit ou peut être (*Met.*, lib. V, c. 6); et comme il y a différentes manières d'être, il y a aussi différentes espèces de perfections.

Chaque chose naturelle a, par la nature, une mesure déter-

minée de grandeur selon la quantité, et de force selon la qualité, qu'elle ne peut dépasser. Ainsi l'homme physique, par exemple, a une quantité dimensive déterminée, au delà de laquelle nul homme ne s'étend en grandeur, et une quantité de force déterminée, elle aussi, au delà de laquelle nul homme n'est plus fort; et l'homme qui atteint cette quantité de grandeur et de force est parfait selon son être physique. C'est ce qu'on appelle :

1° Le *Parfait selon la nature.*

2° Le *Parfait* se dit encore selon la *qualité* et la vertu, et c'est la possession de ces degrés déterminés, dans l'ordre scientifique ou moral, qu'ordinairement et pendant cette vie il n'est donné à aucun homme de franchir. Dans ce sens on dit : «Théologien parfait, médecin parfait, artiste parfait, parfait honnête homme,» les hommes à qui, sous ces différents rapports, rien ne manque de ce qui appartient à l'espèce de leur science, de leur art, de leur vertu.

3° Enfin, on nomme *parfait* ce qui a atteint sa fin; car la fin est, comme on vient de voir, la perfection de l'être. C'est pourquoi saint Paul a appelé, comme on vient de l'entendre, HOMME PARFAIT, *Virum perfectum,* l'homme parvenu à la béatitude du ciel, et qui, par conséquent, a atteint sa dernière fin; mais toutes ces différentes espèces de perfection ne sont propres aux êtres que dans leurs rapports avec leur propre nature ou dans leurs rapports avec d'autres êtres. Ce sont donc des perfections RELATIVES, *secundum quid.* Il n'y a qu'une seule nature qui réunit toutes les perfections d'une manière *absolue;* il n'y a qu'un seul être que rien ne surpasse, qui ne reçoit rien du dehors, à qui rien ne manque et qui possède à un degré sans degré, et d'une manière virtuelle et parfaite, chaque perfection qui se trouve en chaque genre d'être; et cet être est Dieu, l'être parfaitement infini et infiniment parfait.

§ 41. *Du* Mal, *de sa nature et de ses différentes espèces. — Les maux et les biens temporels ne sont de vrais maux et de vrais biens que dans leurs rapports avec le mal et le Bien éternels. — En quoi l'amour des créatures est coupable. — Les trois termes qui renferment les rapports de tous les êtres. — Conclusion de la terminologie de la philosophie chrétienne.*

N° 58. Le Mal.

Il est reçu, dit saint Thomas, en citant saint Augustin, que, sous le nom de Mal, on doit entendre la perte du Bien; *Amissio Boni, Mali nomen accepit* (*Quidlib. de Malo*). Mais si le Mal n'est que l'absence, le défaut du Bien, il n'est qu'une négation, un non-être, et n'a de réalité qu'autant que la privation du Bien, qui fait son constitutif, est réelle. Cependant, comme toute privation d'une qualité se rapporte nécessairement à un être (car ce qui n'est pas, ne peut rien perdre ni être privé de rien), on dit « que le Mal est *dans l'être* comme dans son sujet. » De là les expressions : Il *a Mal; mal* lui en est venu; il y a là du *Mal,* etc.

Le Bien peut faire défaut à un être par différentes causes et en différentes manières. Étant le défaut du Bien, le Mal est donc et doit être de différentes espèces : 1° le Mal est *nominal* et *relatif*, ou *positif* et *réel;* 2° le Mal réel est (comme le Bien) *corporel* ou *spirituel;* 3° il est de *coulpe* ou de *peine;* 4° il est *temporel* ou *éternel.*

N° 59. Le Mal nominal ou relatif.

Certains défauts, qui se trouvent dans les choses créées, ne sont que des maux *relatifs,* en tant qu'ils sont de vraies privations de certains biens dont jouissent d'autres créatures; mais, en tant qu'ils se rapportent à l'ordre de l'univers, non-seulement ils ne sont nullement des maux, mais ils sont même un vrai bien; car l'ordre de l'univers est Bien. Ce semble un mal, pour les animaux qu'on appelle *imparfaits,* d'être privés des sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, dont jouissent tous les animaux *parfaits,* et de n'avoir d'autres sens que le goût et le toucher; comme ce semble un mal pour l'homme d'être privé de la noble faculté, accordée à l'Ange, de voir directement l'Universel, et d'en être réduit à ne le voir qu'à travers le particulier.

Mais puisque les mollusques, animaux imparfaits relativement aux animaux parfaits, et l'homme, intelligence faible relativement à l'Ange, sont cependant ce qu'ils doivent être, d'après leur nature; puisque rien ne leur manque pour atteindre leur fin, et que, sous ce rapport, ils ne sont privés d'aucune des réalités qui leur conviennent, ils n'ont pas de mal, et, au point de vue métaphysique, ils sont des créatures également bonnes et parfaites : *Cuncta quæ fecerat erant valde bona.*

Bonnes en elles-mêmes (parce que tout être, ayant les constitutifs de sa nature, est bon), les créatures les plus chétives, les plus faibles, les plus petites, sont bonnes aussi par rapport au tout; car la perfection de l'Univers, destiné à annoncer différents degrés de la sagesse, de la puissance et de la bonté de son Auteur, ne pouvait résulter de la création d'une seule nature, eût-elle été la plus parfaite, comme la beauté d'un tableau ne peut sortir de l'emploi d'une seule couleur. La perfection de l'Univers exige la variété des choses, la diversité des natures et l'inégalité des quantités, des grandeurs, des qualités et des forces, se rapportant les unes aux autres, et formant un tout complet et parfait; comme la beauté d'un tableau demande l'emploi de différentes couleurs, nuancées avec art et harmonisées, de manière à ce que même les ombres servent à la beauté de l'ensemble. Les créatures imparfaites, à côté des créatures parfaites, sont donc les clairs-obscurs de la création.

N° 60. Le Mal positif et réel.

Le Mal positif et réel « est la privation d'un Bien que l'être « devrait avoir d'après les exigences de sa nature et la fin de « son existence. » C'est un mal réel pour un homme de ne pas avoir de mains, et pour un oiseau de ne pas avoir d'ailes; car il est dans les exigences de la nature de l'homme d'avoir des mains, et dans les exigences de la nature de l'oiseau d'avoir des ailes.

Dieu ayant daigné créer l'homme immortel, même par rapport au corps, *Creavit Deus hominem inexterminabilem* (*Sap.* II), l'immortalité était sans doute un don de Dieu, mais un don faisant partie de la nature de l'homme, telle que Dieu l'avait

faite. La mort est donc un mal pour l'homme, et le plus grand de tous les maux qui lui puissent arriver dans l'ordre physique.

Il en est de même de la perte de la grâce par le péché, qui est le mal spirituel *temporel*, et de la perte de la gloire éternelle par la damnation, ce qui est le mal spirituel *éternel*.

D'après la théologie catholique, Dieu pouvait sans doute créer l'homme dans l'état qu'on appelle de *pure nature*, à savoir, dans l'état où, étranger à toute fin, à tout don surnaturel, l'homme n'aurait eu que les perfections essentielles et les facultés purement naturelles, demandées par les conditions et les lois de sa nature, et proportionnées au concours et à la providence de Dieu. Mais Dieu en a fait autrement, et, dans sa miséricorde, il lui a plu de créer l'homme dans l'état qu'on nomme *de la Nature intègre;* qui implique le don, tout à fait indu à la *nature pure*, de sujétion entière de l'appétit sensitif à la raison, et de le créer même dans l'état qui se dit *de la Nature innocente* et de la *Justice originelle*, ou dans l'état qui renferme la collation de la grâce sanctifiante et la destination à la Béatitude surnaturelle, etc. Mais puisque Dieu a bien voulu créer l'homme dans ces sublimes conditions, ces conditions, pour être tout à fait gratuites et indues, n'en sont pas moins les conditions de sa nature. Par conséquent la perte de Dieu, dans le temps par le péché, et dans l'éternité par la damnation, sont pour l'homme de vrais maux, des maux immenses, les plus grands maux qui lui puissent arriver, puisqu'ils le *privent* du plus grand de tous les biens, du souverain Bien, du Bien entier, Dieu, pour qui l'homme a été fait, et qui est sa fin dernière, nécessaire, unique.

D'après saint Paul, la fin de l'homme est de se sanctifier en servant Dieu comme son maître pendant cette vie, et de le posséder comme son rémunérateur dans la vie éternelle: *Servi facti Deo, habetis fructum in sanctificationem, finem vero vitam æternam* (*Rom.* VI). En expliquant ce passage de l'Apôtre, saint Augustin a dit: « L'homme n'a été créé qu'afin de comprendre « Dieu, son maître, et en le comprenant l'aimer; et, afin qu'en « le comprenant et en l'aimant dans ce monde, il arrive à le « posséder et à jouir de lui dans l'autre: *Creatus est homo, ut Do- « minum Deum suum intelligeret; intelligendo amaret; amando « possideret; possidendo frueretur.* » Or le Bien n'étant, comme

on l'a vu, que l'équation entre l'être et sa fin, la déchéance ou la privation de sa fin est mal pour l'être. Ainsi donc, l'ignorance de Dieu, le défaut de l'amour ou de la grâce de Dieu dans le temps, et la séparation de Dieu dans l'éternité, sont, je le répète, de grands maux pour l'homme, parce que sa fin immédiate est de connaître et aimer Dieu sur cette terre, et sa fin dernière est de le posséder dans le ciel; et comme le vrai Bien, le Bien par excellence, Dieu, est le Bien absolu, le Bien souverain, le Bien infini, la perte de Dieu est le vrai mal, le mal par excellence, le mal infini, le mal souverain, le mal absolu.

Puisque le mal, dit saint Thomas, est la privation du bien, et que la privation du bien n'est *possible* que dans l'être en puissance à perdre ou à recevoir, le mal ne peut se trouver que dans l'être en puissance; car on ne dit être *privé* d'une chose que lorsque cette chose convient à l'être. On ne regrette pas que l'homme soit privé d'ailes ni que l'oiseau soit privé de mains, parce que ni les ailes ne conviennent à l'homme ni les mains à l'oiseau. On ne dit *être privé d'une chose* que lorsqu'on a une raison quelconque d'avoir cette chose et qu'on ne l'a pas, c'est-à-dire d'une chose à l'égard de laquelle on est en puissance de l'avoir.

Le bien ne peut donc faire défaut qu'à l'être qui est en puissance d'en être privé. Un pareil être est l'être créé, parce que l'être créé est l'être qui n'a pas tout l'être, mais qui est en puissance de différentes manières d'être ou du bien, et par conséquent en puissance aussi de diminution ou de privation du bien, et par là est seul sujet au Mal. Quant à l'Être par excellence, à l'être complet et parfait sous tous les rapports, parce qu'il est, de tous les côtés et sous tous les rapports, infini; quant à cet Être, qui n'est jamais en puissance à quoi que ce soit, mais toujours en acte, et Acte Pur lui-même, et en possession de l'infini, comme il ne peut rien avoir de plus, parce qu'on ne peut rien ajouter à l'Infini, il n'a, et ne peut non plus avoir rien de moins. Comme il ne peut plus rien acquérir, il ne peut rien perdre, il ne peut être privé d'aucun bien, il est essentiellement étranger au mal; le mal est incompatible avec lui et n'ose jamais s'approcher de lui; *Non accedet ad Te malum* (*Psal.*).

N° 61. Le Mal de peine et le Mal de coulpe.

L'acte, poursuit saint Thomas, est double : l'*acte premier*, qui est la forme et l'intégrité de la chose, et l'*acte second*, qui est l'opération. Il y a donc un mal arrivant par la soustraction de la forme ou d'une partie requise à l'intégrité de la chose, et le mal résultant d'un désordre dans l'opération.

Dans les agents libres, le mal qui leur arrive par soustraction de la forme naturelle ou l'altération de la chose, s'appelle *mal de peine*, parce que les agents libres ne sont privés de leur forme ou de leur intégrité que contre leur gré, et que tout ce qui arrive à l'agent libre contre son gré, revêt la raison de *peine*.

Le mal qui consiste dans le défaut de l'opération droite, a la raison de coulpe et se dit *mal de coulpe*, car il est imputé à *coulpe* à l'être libre, de faire défaut à l'opération parfaite, dépendante de sa volonté.

Le mal de *peine* consiste dans la privation de quelque chose qui constitue l'être ou le perfectionne. Le mal de *coulpe* consiste dans l'élection de la volonté, choisissant ce qui est contraire à la fin. La *coulpe* a donc plus vraiment la raison de mal, que la peine.

En effet, comme le bien consiste dans l'équation, et le mal dans l'inéquation de la chose avec sa fin, l'homme qui use de sa liberté pour faire des choses qui l'éloignent de sa fin et qui sont contraires à sa fin, *fait le mal* et se dit *mauvais;* comme l'homme qui coordonne les choses dont il dispose, de manière à atteindre sa fin, fait le bien et se dit bon.

Le mal de *coulpe* est purement mal, parce qu'il est mal dans son principe et dans ses conséquences : dans son principe, qui est le désordre de la volonté, altérant l'ordre des fins ; dans ses conséquences, parce qu'il dégrade, détériore l'être libre qui le commet, le prive du bien auquel il est destiné par sa nature, le met en opposition avec lui-même et le perd.

Le mal de peine n'est tel que pour l'être qui en est le sujet ; quant à l'être qui en est la cause, il n'est que bien. La peine de la prison, par exemple, est un mal pour la personne qui la subit ; mais c'est un bien, par rapport au magistrat qui l'inflige ; car c'est la justice ou l'usage de la force pour effrayer et amoindrir le mal, et assurer le bien, dans l'ordre social. Or, tout cela est

bien. Le mal de peine, considéré donc dans son rapport avec l'ordre de l'Univers, est bien ; car, au point de vue moral, l'ordre de l'Univers est fondé sur la justice, et la justice exige la punition des méchants.

N° 62. Le vrai Mal et le vrai Bien.

Il en est de même des peines que la Providence nous envoie. Ce sont des maux pour ceux qu'elles atteignent, en tant qu'elles les privent de certains biens; mais ce sont des biens, en tant qu'elles servent à la correction ou à la punition des méchants et à l'exercice de la patience des bons. Ainsi, dit saint Augustin, c'est à tort que nous nous plaignons de la maladie, de la pauvreté, de la persécution qui nous éprouvent. Ces maux sont de vrais biens, en tant qu'en nous détachant du monde et de nous-mêmes, ils nous obligent d'aller à Dieu : *Mala nostra ad Deum nos ire compellunt.*

Ce sont ces maux mystérieux dont il est dit dans l'Écriture qu'il n'en est pas un seul dont Dieu ne soit l'auteur, *Non est malum in civitate quod non faciat Dominus;* ces maux, qui du mal n'ont que le nom, et qui, quant à la chose, disposés ou permis par la bonté, dans un dessein de bonté (car la justice est de la bonté et sert à la bonté, elle aussi), ne sont que de vrais biens.

Il faut penser de la même manière en ce qui concerne les méchants que Dieu laisse vivre parmi les bons, au scandale des petits esprits. N'allez pas croire, ajoutait saint Augustin, que c'est par hasard qu'il y a des méchants dans ce monde, et que Dieu ne tire de leur existence aucun bien ; car les méchants ne vivent que par l'une de ces deux raisons : ou pour qu'ils aient le temps de se corriger, ou pour qu'ils servent à éprouver et augmenter la vertu des bons (1).

Si le bien est dans l'équation et le mal dans l'inéquation de la chose avec sa fin, il est évident que tout ce qui éloigne la chose de sa fin, est mal ; qu'au contraire, tout ce qui l'en rapproche, est

(1) « Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo, et nihil boni de illis agere « Deum. Omnis malus, aut ideo vivit ut corrigatur, aut ideo vivit ut per illum « Bonus exerceatur (*In Psal.* 54). »

bien, et que, par conséquent, même certains biens, s'ils empêchent la chose d'arriver à sa fin, sont des maux véritables; comme, au contraire, certains maux, s'ils aident la chose à conquérir sa fin, sont de véritables biens.

C'est un bien pour l'homme physique d'avoir la totalité et l'intégrité de ses membres ; mais si l'un de ces membres tombe en gangrène et menace la conservation de la vie, qui est la fin de l'homme physique, c'est pour lui un vrai bien d'en être *privé*. Au contraire, éprouver la faim, la soif, la fatigue, est un mal, parce que c'est être privé des aliments, de la boisson, du repos, que toute organisation physique réclame comme sa fin. Mais si cette privation est exigée par l'état maladif du corps, afin d'être rendu à la santé qui est sa fin, c'est un bien, qu'on doit poursuivre, même au prix de la souffrance et de la douleur.

Il faut raisonner de la même manière par rapport au bien et au mal de l'ordre moral. C'est un bien pour l'homme d'augmenter son bien-être et d'ennoblir sa condition, parce que le bien-être et l'ennoblissement sont des perfections, et conséquemment sont des fins *immédiates* pour l'homme social. Mais s'il se sert de la santé, de la richesse, de l'élévation, pour se livrer aux créatures et méconnaître le Créateur, pour s'enfoncer dans la boue de la terre et oublier le ciel, ces biens deviennent pour lui de vrais maux, et c'est un trait de miséricorde, de la part de Dieu, de l'en dépouiller. Et, au contraire, la maladie, la pauvreté, l'humiliation, qu'on regarde comme de vrais maux, si elles peuvent le rappeler à lui-même, à ses devoirs, et le remettre dans la bonne voie pour arriver à sa fin suprême, à sa fin dernière, qui est son union avec Dieu, ce sont de véritables biens.

Nº 68. Les Passions.

On vient de voir que tout être peut avoir trois espèces de rapports avec sa fin : ou il en saisit les moyens, ou il en poursuit la réalité, ou il s'y arrête et s'y repose ; et que de ces trois manières différentes d'être, en rapport avec la fin, il résulte trois espèces de biens, l'*Utile*, l'*Honnête* et le *Délectable*. Or, de par la raison droite ou de par la loi éternelle, l'être libre doit subordonner les fins immédiates, les moyens, ou l'*Utile* à l'*Honnête*, et s'y arrêter comme au *Délectable*, qui est le terme dernier de la volonté ou

de l'appétit ; c'est l'ordre rationnel, c'est même l'ordre naturel. Les fins immédiates, qui constituent l'*utile*, pour être des moyens, n'en sont pas moins de vraies fins, et par conséquent ce n'est pas un mal de les appéter, car tout ce qui a raison de fin est un bien, et par conséquent est appétible. Le désordre, qui constitue le mal de *coulpe*, ne consiste donc pas dans le simple amour des moyens ou des fins immédiates, mais dans l'amour de ces moyens, comme s'ils étaient la fin ; en d'autres termes, dans l'acte de la volonté qui soumet l'*Honnête* à l'*Utile*, et qui fait de la fin un moyen et du moyen une fin.

En nous donnant les créatures, Dieu nous a certainement conféré le droit d'en user ; mais, nous ayant créés pour lui, et ayant établi notre union avec lui, comme notre suprême et dernière fin, il ne nous a conféré le droit d'user des créatures que comme des moyens et non comme des fins. Le désordre, donc, qui constitue la coulpe, n'est pas d'aimer simplement les créatures, mais c'est de les aimer comme fins, tandis qu'elles ne sont que des moyens ; c'est de les aimer comme notre dernière fin, tandis qu'elles ne sont que nos fins immédiates ; c'est de les chercher avant notre dernière fin, de leur sacrifier notre dernière fin, de nous reposer en elles comme dans notre dernière fin, de prendre l'*Utile* et de nous y arrêter comme s'il était l'*Honnête*, et d'immoler au *Délectable* du corps, du temps et de l'homme, le délectable de l'esprit, de l'éternité, de Dieu.

Ainsi, le crime de l'avare, par exemple, n'est pas d'aimer l'argent ; car chercher l'argent par des voies légitimes et honnêtes, et l'économiser et l'aimer comme un moyen d'obtenir ce qui nous est nécessaire pour satisfaire aux besoins de notre existence, de notre état, de notre condition, n'est pas une faute, mais une vertu qui se dit *Économie*. Le crime de l'avare, c'est d'aimer l'argent pour l'argent même, de l'aimer comme fin et de lui sacrifier tout, tandis que l'argent n'est qu'un moyen qu'on doit sacrifier à tout le reste. Il en est de même des autres vices capitaux ; et, en général, le désordre de toute passion n'est pas dans l'amour de la créature, mais dans la préférence qu'on lui donne par rapport au Créateur lui-même ; de l'aimer comme fin, tandis qu'elle n'est que moyen, et d'en faire sa fin, de lui donner dans le cœur la première place qui n'est due qu'à Dieu, et de

s'en faire un Dieu ; car, pour l'homme, dit saint Augustin, tout ce qui obtient la préférence dans son amour, est son Dieu ; *Quidquid in dilectionis lance præponderat, Deus est.*

N° 64. L'Homme, Jésus-Christ, Dieu et leurs rapports.

Saint Paul a dit : « Toutes les choses sont à vous ; vous êtes à « Jésus-Christ ; Jésus-Christ est à Dieu. *Omnia vestra sunt ; vos « autem Christi ; Christus autem Dei* (*Cor.* II). » Ces simples mais profondes paroles renferment la philosophie de tous les êtres et de leurs rapports, l'ordre et l'harmonie de tout ce qui est. Nulle créature n'est à elle, et toutes les créatures sont à nous, *Omnia vestra sunt ;* nous pouvons donc en disposer en maîtres. Mais nous ne sommes pas à nous non plus, nous ne nous appartenons pas, nous appartenons à Jésus-Christ, nous sommes sa conquête et sa propriété, *Vos autem Christi ;* nous ne pouvons, nous ne devons donc disposer des créatures et de nous-mêmes que conformément aux lois du Rédempteur divin, à ses volontés. Enfin, Jésus-Christ lui-même n'est pas à lui, mais à son Père, au Dieu avec lequel il est tout UN et avec lequel il a communes la nature et la divinité : *Christus autem Dei.* Il ne nous attire donc à lui, il ne nous identifie donc à lui, que pour nous transmettre à Celui dont il a dit : « Je m'en vais à mon Père qui est aussi votre Père, « à mon Dieu qui est aussi votre Dieu : *Ascendo ad Patrem meum « et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum* (*Joan.* XX). » Ainsi, nous avons l'usage de la nature, mais nous ne devons nous en servir que comme un moyen d'obtenir la grâce de Jésus-Christ ; et Jésus-Christ ne nous sanctifie, ne nous déifie par sa grâce, que pour nous élever à la vision et à la possession de la gloire de Dieu. Ainsi, l'Homme, Jésus-Christ, Dieu ; la nature, la grâce, la gloire ; la terre, l'Église, le ciel ; l'ordre naturel, l'ordre surnaturel, l'ordre éternel : voilà les termes qui expriment la fin de tous les êtres, et qui résument et harmonisent dans un tout les mystères de la création, de la sanctification, de la glorification.

N° 65. Importance de la Terminologie de la philosophie chrétienne.

Voilà ce que la philosophie chrétienne admet et enseigne touchant l'être, sa nature, ses propriétés particulières, et les propriétés communes à tous les êtres. Voilà les différentes catégories et

les différentes nuances d'après lesquelles elle distingue et considère les êtres, leurs rapports avec l'être des êtres, l'ÊTRE INFINI, et leurs rapports entre eux, qui en forment ce Tout merveilleux qu'on appelle l'UNIVERS. Voilà la signification et la portée qu'elle attribue aux termes que toujours et partout le langage humain a adoptés pour exprimer les UNIVERSAUX, qui sont en quelque sorte la monnaie des intelligences ou le moyen des communications et des transactions intellectuelles des esprits. On ne sait qu'admirer le plus dans ces doctrines, si profondes et en même temps si logiques, si précises, si claires, du choix des mots, de la justesse des définitions, de la solidité des principes, ou des applications heureuses que la sagesse des philosophes chrétiens en a faites, pour éloigner tous les nuages du vague, du doute, de l'amphibologie et du sophisme par lesquels l'erreur s'efforce d'obscurcir, de voiler le soleil de la vérité. C'était, dans les écoles chrétiennes, l'enseignement élémentaire de la philosophie avant l'époque, à jamais malheureuse et funeste, de la renaissance du paganisme philosophique, littéraire, artistique, social, qui, sous le prétexte d'affranchir la raison, a dépouillé la raison du patrimoine des traditions humaines et divines, l'a enivrée d'elle-même, l'a poussée à en finir par la suicide. Et c'est cet enseignement si sain, si substantiel, si solide, que des esprits légers et ignorant même les notions les plus simples, même le langage du vrai savoir, ont tâché, depuis trois siècles, et tâchent même de nos jours de dénigrer et de tuer par le ridicule.... Mais hâtons-nous d'en faire l'application à la question des idées.

DEUXIÈME CHAPITRE.

APPLICATIONS DES TERMES UNIVERSAUX AUX IDÉES, ET EXPOSITION DU SYSTÈME DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE SUR LES IDÉES.

§ 42. *Toute parole renferme une pensée. — Les termes* UNIVERSAUX *expriment des idées Universelles que la science n'a pas inventées, mais qui se sont toujours trouvées dans l'esprit humain. — Même les Enfants en bas âge ont des idées universelles, sans savoir les formuler. — On pose le problème de* L'ORIGINE DES IDÉES. *— Différentes hypothèses par lesquelles on a voulu expliquer la présence, dans l'intellect humain, des idées de l'Intellect divin. — Celle des Scolastiques a été approuvée par Bossuet.*

L'UNE des plus graves erreurs de l'idéologie moderne, c'est l'affirmation : « Que la parole n'est que le *signe* de la pensée. » Le *signe*, comme l'a fait remarquer M. de Bonald, est bien l'indice qui fait connaître la chose, mais il n'est pas la chose même; comme la fumée indique le feu, mais elle n'est pas le feu. La parole, au contraire, non-seulement révèle la pensée de celui qui la prononce, mais elle est encore sa pensée même qui a pris des formes sensibles, afin de passer, de l'esprit qui l'a conçue, dans l'esprit de celui qui l'ignore. La parole est la pensée extérieure, comme la pensée est la parole secrète, le verbe intérieur. Parler, c'est penser tout haut, comme penser, c'est parler tout bas. Tout être qui parle, pense; la brute ne parle pas, parce qu'elle ne pense pas.

Il y a bien des pensées sans les mots, mais il n'y a pas de mots sans pensée. Un mot qui ne représente pas une pensée, n'est pas un mot, n'est pas une parole; ce n'est qu'un son, un bruit vide et stérile, qui ne dit rien, qui ne signifie rien, qui ne se reproduit pas dans l'esprit de ceux qui l'écoutent, et qui ne laisse nulle part la moindre trace de son passage à travers l'air. Tous les mots d'une langue sont des pensées qui ont surgi

dans l'esprit, avant d'être articulés par les lèvres. Tout mot a été pensé avant d'être parlé.

Ainsi donc, tous les mots de la langue philosophique, dont nous venons de donner le sens véritable, ont été des pensées conçues par l'esprit humain, avant d'être des paroles passées dans le langage humain. Si le genre humain a toujours et partout parlé ces mots, c'est qu'il a toujours et partout pensé les choses que ces mots renferment.

La pensée donc du *Genre* et de l'*Espèce*, de la *Différence* et du *Propre*, de la *Substance* et des *Accidents*, de la *Quantité*, de la *Qualité*, de l'*Action*, de la *Passion*, de tous les termes prédicamentaux, ainsi que de tous les termes exprimant l'être, ses nuances, ses qualités communes et ses passions; cette pensée, dis-je, s'est toujours trouvée dans l'esprit de tous les hommes, puisque les mots qui l'énoncent ont toujours été articulés par leur langue.

La science n'a fait que formuler, classer les pensées qui correspondent à chacun de ces mots; la science n'a fait que les définir d'une manière claire et précise, en indiquer les raisons, les causes, les fondements, les conséquences, les effets, et constater les rapports qui les lient ensemble et en forment ce Tout qui s'appelle « la Raison humaine. » En somme, la science en a donné la connaissance philosophique; mais, quant à leur connaissance historique, elle est aussi ancienne que l'esprit humain. La science ne les a pas inventées, puisqu'elle les suppose, et sans ces pensées préalables, loin de pouvoir rien inventer, la science n'est pas.

Ce sont là de ces conceptions de l'intellect divin qui, de toute éternité, ont existé dans cet intellect, et qui y sont demeurées toujours les mêmes, indépendamment de la réalisation qu'elles ont reçue par la création, dans un point du temps et de l'espace, et à l'égard d'un nombre déterminé d'individus; ce sont là de ces *idées* ou *espèces* dont saint Augustin vient de nous dire (§ 6, pag. 38) : « Les idées sont les formes principales ou certaines « raisons stables des choses qui ne sont pas formées, qui, par « conséquent, sont éternelles et toujours les mêmes dans l'in« telligence divine, et dont la participation donne l'être et la « manière d'être à tout ce qui est fait : *Sunt ideæ, principales*

« *formæ quædam vel rationes rerum stabiles, quæ ipsæ formatæ* « *non sunt, ac per hoc æternæ et semper eodem modo se haben-* « *tes, quæ in divina intelligentia continentur... quarum partici-* « *patione fit quidquid est, quomodo est.* »

Or, il est incontestable qu'un grand nombre de ces *formes* générales, universelles, infinies, de ces idées des choses qui constituent leur quiddité, et qui, de toute éternité, existent dans l'intellect divin, se rencontre aussi dans l'intellect humain. Car nous aussi nous connaissons non-seulement CET homme, mais L'homme; nous aussi nous connaissons non-seulement qui est l'homme qui nous est présent, mais aussi ce qu'est la nature humaine; et il en est de même de toutes les choses dont nous avons la connaissance : nous les connaissons non-seulement d'une manière individuelle, particulière, finie, mais aussi d'une manière spécifique, universelle, infinie.

Bien plus, les pensées contenues dans les Universaux, et qui forment la base de toute science et de toute raison, se rencontrent même dans l'esprit de l'enfant de sept ans qui vient d'atteindre l'âge de raison; et c'est pourquoi il a déjà la raison, et que, d'être *raisonnable* qu'il était dès sa naissance, il est devenu un être *raisonnant*. Car il n'y a pas de raison sans principes généraux; et les pensées que les mots en question expriment, sont des principes généraux, par lesquels on raisonne, à l'aide desquels la raison *en puissance* devient la raison *en acte*, commence à fonctionner et à exercer son action et son empire dans le monde intellectuel.

En étudiant attentivement, dans tous ses mouvements, dans toutes ses actions, dans toutes ses fantaisies, dans tous ses désirs, l'enfant au premier âge, il est facile de se convaincre que cette intelligence, encore si bornée, si incertaine, si imparfaite, si faible, se trouve cependant en possession des plus grandes et plus hautes pensées auxquelles, dans l'ordre naturel, il soit donné à l'esprit humain d'atteindre. Il sait, par exemple, que lui, homme, tout en ayant, par son organisation physique, des traits de ressemblance avec la brute, il en *diffère* infiniment, et qu'il appartient à une catégorie d'êtres tout à fait distincte de celle qui renferme toutes les familles des animaux. Il a donc la pensée du *Genre* animal, de l'*Espèce* humaine, de la *Diffé-*

rence entre l'homme et la brute, de l'Accident et du Propre de l'un et de l'autre, c'est-à-dire il a la pensée des UNIVERSAUX.

Voyez-le encore, mesurant ou comptant les objets, s'y prenant plus ou moins adroitement pour les saisir, choisissant certains moyens pour arriver à certaines fins; et il vous sera impossible de nier que ce jeune esprit a déjà la pensée de la quantité continue et de la quantité discrète, des qualités de toutes les nuances, de l'action, de la passion, du mouvement, de la cause et de l'effet, de la forme, de la puissance, de l'acte; en un mot, la pensée de la substance et de tous les différents genres d'accidents que la science appelle « Prédicaments. » Voyez-le, détruisant tout ce qui lui tombe sous la main pour connaître les causes cachées et invisibles des choses, et se rendre compte des ressorts secrets qui les font ce qu'elles sont et les rendent capables d'agir comme elles agissent. Voyez-le, enfin, choisissant et préférant le tout à la partie, le grand au petit, le beau au laid, le parfait à l'imparfait, le bon au mauvais, le vrai au faux, et, tout en en étant surpris, vous ne pourrez vous empêcher de reconnaître que votre petit enfant a déjà en lui-même, aussi claire, aussi complète, aussi certaine que le philosophe, la pensée de l'Être et de ses espèces multiples, de la Nature, de l'Essence, du bien, du mal, de la vérité et de l'erreur.

Or, ces pensées sont des conceptions intellectuelles, qui s'appliquent à tous les êtres existants et possibles, et en dehors de toutes les bornes, ressortant des circonstances d'individualité, de temps, de nombre et de lieu. Ce sont donc des CONCEPTIONS *unes*, se rapportant à plusieurs et même à tout, *Unum — versus alia, — versus omnia*, ce sont des UNIVERSAUX. Ce sont des conceptions immenses, infinies, éternelles; ce sont les formes immuables, les raisons éternelles des choses; ce sont, en un mot, les IDÉES; car, ainsi qu'on l'a vu, d'après saint Augustin, les pensées que Platon, le premier, a appelées IDÉES, ne sont que *les raisons éternelles des choses*, existant de toute éternité dans l'Intellect divin, comme causes exemplaires et formes immuables de toutes choses, et sur lesquelles a été fait tout ce qui est fait (page 304).

Et cependant, nous le répétons, il est incontestable aussi que

de pareilles pensées se trouvent aussi complètes, aussi claires, aussi vraies, dans l'esprit des hommes les plus ignorants, que dans l'esprit des hommes les plus éclairés. L'enfant même qui a vu une seule fois *un* cheval, *un* chien, *un* chat, sait, à ne pas s'y tromper, et autant que le philosophe, ce qu'est LE cheval, LE chien, LE chat. La preuve en est que, en voyant, dans la suite, d'autres individus de ces mêmes espèces d'animaux, il se dit à lui-même et aux autres : « Ce sont des chevaux, des chiens, des chats. »

C'est que la première fois qu'il vit *un* cheval, *un* chien, *un* chat, en vertu de la sublime faculté, que tout homme apporte dès sa naissance, d'universaliser, par son intellect agissant, le particulier, et de s'en former une conception générale, il a déjà l'idée de l'espèce tout entière dont il n'a vu qu'un seul individu.

Seulement ne lui demandez pas : « Ce que c'est qu'un cheval, « un chien, un chat; » car c'est l'obliger à vous en donner la définition exacte, ce qui est du ressort du philosophe. Mais de ce qu'il ne sait pas *définir* le cheval, il ne s'ensuit pas qu'il ne sait pas *ce qu'il est;* et de ce qu'il ne connaît pas assez sa langue et la force et la signification des termes pour pouvoir formuler et préciser l'idée du cheval, il ne s'ensuit pas non plus qu'il ne l'a pas.

La définition de la chose, est la formule claire, nette et précise de la *quiddité* de la chose; car c'est la réponse à la question : « Qu'est-ce qu'une telle chose; *Responsio ad id quod quid est.* » Et il n'est pas facile de donner cette formule de la chose, ou de la définir, lorsqu'on n'a pas bien approfondi cette partie de la logique où l'on apprend les règles et les lois de la définition. Mais puisqu'une pareille étude n'est point nécessaire pour se former l'idée juste et claire de l'objet matériel, car l'œil de l'esprit (l'intellect-agissant) universalise le particulier aussi naturellement, aussi promptement et aussi exactement que l'œil du corps spiritualise le matériel; et tout homme, quel que soit le degré de son ignorance, peut bien avoir, et a, en effet, l'idée claire et vraie même des choses qu'il ne sait pas définir, comment se fait-il que l'intellect humain partage la connaissance de ces infinités, de ces universaux, qui n'existent nulle part, en dehors de l'intellect divin ?

C'est là toute la grande question sur l'origine des idées et sur l'économie de la connaissance humaine.

C'est, répondent Descartes et Leibnitz, qu'en créant l'âme humaine, Dieu a lui-même déposé en elle ces conceptions, a détaché de son propre intellect et fait descendre sur elle ces idées; en sorte que l'âme ne les acquiert pas avec le temps, ne les emprunte pas au dehors, mais les porte gravées en elle-même dès l'instant même de sa création; les idées sont INNÉES; le temps et la réflexion ne nous les donnent pas; ils ne font que nous aider à les déterrer, à les découvrir, dans les profondeurs mystérieuses de notre nature où Dieu les aurait cachées.

« Absurdité, enfantillage que tout cela, » reprend Malebranche. « Notre intelligence n'a pas les idées en elle-même, d'aucune façon. Elle croit bien les posséder réellement, mais ce n'est qu'une illusion. Elle ne *les voit qu'en Dieu, comme dans un miroir*, et voilà tout. C'est dans l'intellect divin que les idées se trouvent; elles ne bougent pas de là, pour passer en nous, et c'est là que, averti par les objets extérieurs, notre esprit va les chercher, les rencontre et les partage. »

Voilà les deux hypothèses, sur l'origine des idées, que leurs auteurs prétendent avoir empruntées à Platon et à saint Augustin, qui ne s'en doutent pas; et voilà les seules hypothèses dignes d'être discutées; car l'hypothèse grossière *que toutes les idées nous arrivent par les sens,* et que Locke a apprise à l'école de Démocrite et d'Épicure, ne mérite pas qu'on s'en occupe sérieusement, pas même pour la réfuter.

En suivant saint Denis, saint Augustin et les anciens Docteurs de l'Église, saint Thomas avait d'avance fait justice de ces doctrines de la raison païenne; il les a toutes stigmatisées comme contraires à la foi; et, ne s'inspirant, comme nous l'avons prouvé plus haut (§ 20), que des doctrines de la raison chrétienne, il a formulé sa sublime et magnifique théorie sur les idées, trésor inestimable, et l'une des conquêtes et des gloires de la philosophie chrétienne.

La philosophie moderne, depuis Descartes, a repoussé, calomnié, tourné en ridicule cette théorie, la seule dans laquelle on rencontre la solution, tant recherchée, du grand problème. Mais l'aigle de Meaux n'a point partagé cette injustice de ses

contemporains à l'égard de la théorie scolastique sur les idées.

On lit ce remarquable passage dans les *OEuvres* inédites de Bossuet :

« Il faut considérer (dans la nature de l'Universel) ce que donne « la nature même et ce que fait notre esprit. La nature ne nous « donne, au fond, que des êtres particuliers; mais elle nous les « donne semblables. L'esprit, venant là-dessus et les trouvant « tellement semblables, ne se fait de tous qu'un seul objet et n'en « a qu'une seule IDÉE. C'est ce qui fait dire au commun de l'é- « cole : Qu'il n'y a point d'universel dans les choses mêmes; « *non datur universale a parte rei;* et encore : Que la nature « donne bien, indépendamment de l'esprit, quelque fondement « à l'universel, en tant qu'elle fournit des choses semblables, « mais qu'elle ne donne pas l'universalité aux choses mêmes, « puisqu'elle les fait toutes individuelles; et enfin que l'universa- « lité se commence par la nature et S'ACHÈVE PAR L'ESPRIT : *Uni- « versale inchoatur a natura, perficitur ab intellectu* (Paris, « 1828, lib. I, c. 31, pag. 58). »

Voilà donc comment, d'après Bossuet, l'*école* de saint Thomas s'expliquait la formation des idées. Rien n'est plus simple ni plus naturel, ni plus clair qu'un semblable procédé. Ainsi, en l'exposant avec une si admirable précision, le grand évêque de Meaux non-seulement l'adopte complétement, mais le propose comme un fait incontestable, comme la théorie la plus conforme à la raison et à l'expérience; et, tout philosophe spiritualiste qu'il était, il n'a pas su, avec son regard d'aigle, y découvrir un seul des inconvénients que le regard de certaines chauves-souris y a rencontrés. En effet, tout, dans cette théorie scolastique de l'idée, nous annonce une energie surhumaine de la part de l'esprit, *universalisant le particulier;* tout nous indique une équation parfaite entre la cause et l'effet; tout nous montre l'esprit, opérant sur la matière avec une puissance souveraine, et se formant lui-même la conception universelle de la chose. Et voilà les scrupules du semi-rationalisme, les *conséquences fâcheuses,* les contradictions, les doutes auxquels pourrait donner lieu la théorie de saint Thomas, sur la connaissance, convaincus d'affectation et condamnés par..... Bossuet.

Mais la théorie chrétienne sur les idées n'a pas besoin de ces

approbations. A l'exemple, en quelque sorte, de la pensée divine, sur laquelle cette théorie est fondée, elle porte en elle-même les preuves, le cachet de sa vérité; elle se suffit à elle-même, elle est justifiée en elle-même; *Justificata in semetipsa* (*Psal.*). C'est ce dont notre lecteur va se convaincre.

§ 43. *Doctrine de saint Thomas sur la connaissance en général. — Comment le sens est tout le sensible, et l'intellect, tout l'intelligible. — Le monde* NATUREL *et le monde* INTENTIONNEL. — *De la connaissance sensitive en particulier. — Vertu du sens de spiritualiser le matériel. — État représentatif dans lequel les choses extérieures connues se trouvent dans celui qui les connaît. — Groupe de prodiges que renferme le phénomène de la connaissance. C'est le plus grand œuvre du Dieu Créateur.*

Commençons par rappeler ici la profonde et magnifique doctrine de saint Thomas sur la connaissance. « Tout ce qui est, dit-il, est ou sensible ou intelligible. Or, par cela même que notre âme a le sens et l'intellect ou l'aptitude à savoir, elle est, en certaine manière, tout le sensible et tout l'intelligible; car le sens est, en quelque sorte, toutes les choses sensibles, et l'intellect, toutes les choses intelligibles, elles-mêmes, ou la science, apte à savoir.

« C'est que le sens et l'intellect peuvent se trouver en deux états différents, par rapport aux choses sensibles ou intelligibles : ou ils sont en *puissance* ou ils sont en *acte*, par rapport à ces mêmes choses. Tant que le sens et l'intellect ne sont qu'en *puissance* aux choses sensibles ou intelligibles (c'est-à-dire qu'ils *peuvent* connaître ces choses, mais qu'ils ne les connaissent pas encore, en effet), ni la faculté sensitive de l'âme n'est tout le sensible lui-même, ni sa faculté intellective n'est tout l'intelligible lui-même; mais lorsque le sens est passé à l'*acte*, par rapport au sensible, alors il est en acte toutes les choses qu'il sent; et de même, lorsque l'intellect est passé à l'*acte*, par rapport à l'intelligible, alors il est en acte toutes les choses qu'il comprend (1).

(1) « Omnia quæ sunt, aut sensibilia, aut intelligibilia sunt. Anima vero (in- « tellectiva) est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia, quia in anima est

«Mais, en disant que le sens en acte est le sensible lui-même, et l'intellect en acte est l'intelligible lui-même, on n'entend pas dire, pour cela, que l'âme soit tout à fait la même chose avec ce qu'elle sent ou comprend ; qu'elle soit, par exemple, la pierre et le cheval, dès l'instant qu'elle sent ou comprend le cheval ou la pierre ; mais on entend dire qu'alors il se trouve dans l'âme, soit dans le sens, soit dans l'intellect, non pas la chose même sentie ou comprise, mais l'espèce ou la forme, ou la ressemblance (intentionnelle) de cette chose, de cette pierre, de ce cheval (1).

« On a donc eu raison de comparer l'âme à la main, car la main est l'organe des organes, ou l'instrument des instruments ; la main a été donnée à l'homme pour lui tenir lieu de tous les organes, qui ont été répartis aux autres animaux, pour attaquer, pour se défendre ou pour se couvrir, puisque l'homme fait tout cela par ses mains. De la même manière, l'âme a été donnée à l'homme pour lui tenir lieu de toutes les formes (des êtres) ; en sorte que, par son âme, l'homme est presque tout être, car l'intellect est une puissance capable de recevoir en elle toutes les formes intelligibles : le sens est une puissance capable de recevoir en elle toutes les formes sensibles. En tant donc que l'âme est capable de recevoir en elle toutes les formes, toutes les ressemblances des choses sensibles et intelligibles par l'âme, l'homme est, sous un certain rapport, toutes les choses (2). »

« sensus et intellectus, sive scientia. Sensus autem est quodammodo ipsa sensibilia et intellectus intelligibilia, sive scientia scibilium. Sensus enim et scientia, « quæ sunt adhuc in potentia ad sensibilia et scibilia, se habent ad ipsa scibilia « et sensibilia in potentia ; sed scientia et sensus, quæ jam sunt in actu, ordinantur ad sensibilia et scibilia, quæ pariter sunt in actu. Sed quando sensus « est in actu, sensus est ipsa sensibilia in actu ; et pariter, scientia vel intellectus « in actu, est ipsa sensibilia et intelligibilia in actu. Dum, e contra, sola potentia « animæ sensitiva, non est ipsum sensibile ; et sola potentia intellectiva non « est ipsum sensibile vel intelligibile. Sed tum sensus se habet ad ipsum sensibile, intellectus autem ad intelligibile (*De anima*, lib. III, lec. 13). »

(1) Ideo autem dicitur quod sensus et intellectus in actu est ipsum sensibile et intelligibile, non quia anima sit ipsa res sensibilis vel intelligibilis, lapis, ex. g. equus, etc. sed quia in anima, id est in sensu vel intellectu, est species seu forma seu similitudo lapidis et equi (*Ibid.*).

(2) « Ex quo patet cur anima assimilatur manui : manus enim est organum,

On comprend par là que toutes les choses, soit intelligibles, soit sensibles, ont par rapport à nous comme deux états différents, et qu'il y a en quelque sorte deux mondes, le monde *naturel* et le monde *intentionnel*, ou idéal; car toutes les choses sont *intentionnellement*, dans celui qui les connaît par les idées, ce qu'elles sont *naturellement* en elles-mêmes; ce qui a fait dire à Boëce, en parlant de Dieu : « Ce monde si beau est porté dans son esprit par Celui qui est ce qu'il y a de plus beau : *Mundum mente gerens pulchrum, pulcherrimus Ipse.* »

De là ont eu origine ces idées, ces formes ou espèces, que, par une regrettable méprise, Platon affirma existantes *en elles-mêmes*. Car les idées n'étant, selon la belle expression de saint Augustin, que *les formes des choses*, ou existent *dans* les choses elles-mêmes, et alors elles donnent leur être naturel aux choses dans lesquelles elles sont, comme l'âme, *forme* du corps, donne l'être au corps; ou elles sont *hors* des choses, et alors elles ne sont que des espèces purement intentionnelles, n'ayant d'existence que dans ceux qui connaissent ces mêmes choses : les idées n'existent donc nullement *en elles-mêmes*.

Ainsi donc, dans l'intellect divin se trouvent toutes les idées des choses qu'il connaît; car « l'idée, dit saint Thomas (*De anima*), en tant qu'elle est le principe de la formation des choses, peut s'appeler l'*exemplaire*, et appartient à la connaissance pratique (comme lorsqu'on dit que dans l'esprit de l'architecte est l'idée où l'exemplaire de la maison qu'il veut bâtir ou qu'il a bâtie). Mais, en tant que l'idée est le principe cognoscitif, elle se dit proprement *raison* (1).

« organorum, seu instrumentum instrumentorum; quia manus datæ sunt homin « loco omnium organorum, quæ data sunt aliis animalibus, ad defensionem, vel « impugnationem, vel cooperimentum; omnia enim hæc homo manu sibi « comparat. Similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit « homo quodammodo totum ens, in quantum, secundum animam, est quodam « modo omnia, prout ejus anima est receptiva omnium formarum seu similitu- « dinum. Nam intellectus est quædam potentia receptiva omnium formarum « intelligibilium ; et sensus est quædam potentia receptiva omnium formarum « sensibilium (*De anima*, lib. III, lec. 13). »

(1) « Car, dit le cardinal Cajetan, en expliquant ce passage, les formes des

« En tant donc, poursuit saint Thomas, que l'idée est *exemplaire*, à ce point de vue (*secundum hoc*), elle se rapporte à toutes les choses *que Dieu fait* dans le temps. En tant que l'idée est le *principe cognoscitif*, elle se rapporte à toutes les choses *que Dieu connaît*, quoiqu'il ne les fasse en aucun temps. »

Après avoir établi ces grands et lumineux principes de la philosophie chrétienne, touchant la connaissance en général, nous devons ajouter ici quelques autres observations, propres à cette philosophie, et également grandes et lumineuses, sur la connaissance du sensible en particulier.

Saint Thomas a défini la *puissance sensitive* : « La puissance « susceptible de recevoir les espèces sensibles sans la matière ; « *Potentia susceptiva specierum sensibilium sine materia.* » Nous défions toutes les écoles cartésiennes de produire quelque chose de plus profond et en même temps de plus exact, de plus clair et de plus beau sur le même sujet. Voici comme le Docteur angélique et ses commentateurs, les philosophes chrétiens, expliquent cette magnifique définition :

« Il est commun, dit saint Thomas, à tout être *patient*, ou à toute puissance *passive*, de recevoir par l'agent la forme de la chose ; cependant la puissance passive des sens diffère grandement des autres puissances passives naturelles, dans la manière de recevoir cette forme.

« La forme de la chose, que tout agent fait passer dans le patient, quelquefois a, dans le patient, exactement le même être ou la même manière d'être qu'elle avait dans l'agent. Cela arrive lorsque le patient a la même disposition que l'agent à l'égard de la même forme. Dans ce cas, le patient ne reçoit pas *la forme sans la matière* (mais avec la matière) ; car, quoique la matière, *numériquement* la même, ne se trouve pas, en même temps, dans l'agent et dans le patient, cependant, comme, en vertu de la même disposition qu'a l'agent à l'égard de la forme, le patient

---

« choses cognoscibles existantes objectivement dans celui qui les connaît, se « disent les principes de leurs connaissances ; par conséquent l'idée est la raison « objective de la chose, ou bien la raison par laquelle la chose existe objectivement dans l'esprit. »)

la partage, lui aussi, dans une certaine mesure, il la reçoit avec la matière, telle qu'elle se trouve dans l'agent (1). »

Ainsi, par exemple, si un fer chaud touche un bois froid, il le rend chaud, non pas de la chaleur *numériquement la même* dont le fer demeure chaud, mais d'une portion de cette chaleur, qu'en vertu de sa disposition à être chauffé comme le fer, le bois partage ; et, par conséquent, il reçoit la forme de la chaleur qui le fait chaud avec la chaleur matérielle elle-même.

« D'autres fois, poursuit saint Thomas, la forme est reçue dans le patient d'une manière toute différente de celle qu'elle a dans l'agent. Cela arrive lorsque le patient a une disposition à recevoir différente de la disposition matérielle qu'a l'agent. Alors le patient reçoit la forme de la chose sans la matière de la chose, en tant que le patient reçoit en lui la ressemblance de la chose selon sa forme et non selon sa matière. C'est ainsi que le sens reçoit la forme des choses extérieures sans leur matière. Car, en effet, dans le sens, la forme de la chose a une manière d'être toute différente de celle qu'elle a dans la chose sensible. Dans la chose sensible, la forme a un être *naturel ;* dans le sens, elle a un être intentionnel et SPIRITUEL (2). » Elle a un être selon l'*intention* seulement, s'il est permis de s'exprimer ainsi. « Cela se fait de la manière dont la cire reçoit le signe de l'an-

---

(1) « Licet hoc sit commune omni *patienti*, seu omni potentiæ *passivæ*, « quod recipiat formam ab agente, differentia tamen est inter cæteras potentias « naturales et potentias sensuum, in modo recipiendi. Nam forma, quæ in patiente « recipitur ab agente, quandoque habet eumdem modum essendi in patiente quem « habet in agente, et hoc contingit quando patiens eamdem habet dispositionem ad « formam, quam habet agens, et tunc non recipitur forma sine materia. Licet « enim illa et eadem numero materia quæ est agentis, non fiat patientis, fit tamen « quodam modo eadem, in quantum materialem dispositionem ad formam « acquirit similem ei quæ erat in agente (*De anima*, lib. II, lec. 24). »

(2) « Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum « essendi, quam sit in agente; quia dispositio naturalis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali quæ est in agente, et ideo forma « recipitur in patiente sine materia : in quantum patiens assimilatur agenti « secundum formam, et non secundum materiam ; et per hunc modum, sensus « recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et « in re sensibili. Nam in re sensibili, habet *esse naturale ;* in sensu habet *esse* « *intentionale* et SPIRITUALE (*Ibid.*). »

« neau, ou l'image tracée dans l'anneau, sans le fer ou l'or, qui « est la matière de l'anneau (1). »

« C'est (ajoute un savant commentateur de saint Thomas, faisant usage de ses mêmes phrases) que, lorsqu'on cachette une lettre, la cire, sur laquelle on imprime le cachet, ne reproduit la ressemblance que par rapport à l'image, et non par rapport au métal ou à la matière du cachet. De la même manière, le sens *pâtit* en effet, lorsqu'un corps sensible, chaud, savoureux, ou sonore *agit* sur lui; mais ce n'est pas en tant que ce corps est une pierre ou un morceau de fer ou de bois; car le sens ne pâtit point par une pierre odoriférante ou chaude en tant que c'est de la pierre, ni par le miel doux en tant que c'est du miel, mais en tant que la pierre est odoriférante et le miel doux. C'est parce que le sens est disposé à partager, non la *nature* de la pierre ou du miel, mais *la qualité* de l'odeur ou de la chaleur de la pierre, et *la qualité* de la douceur du miel. En effet, au contact avec ces corps, la peau devient odoriférante ou chaude, le palais sent la douceur, mais ni la peau ne devient pierre ni le palais ne devient miel. En un mot, c'est le propre du sens de ressembler au corps qui l'affecte, selon sa forme et non selon sa matière. La preuve que c'est une propriété du sens d'éprouver un pareil changement intentionnel ou spirituel, c'est que tous les autres corps, dépourvus de sens, sont changés, modifiés, altérés par le contact d'autres corps, et que cependant ils ne les sentent pas (2).

---

(1) « Quod accidit eo modo quo cera recipit signum annuli sine ferro vel « auro (*De anima*, lib. II, lec. 24). »

(2) « Quia cera assimilatur aureo sigillo, quantum ad imaginem, non quan- « tum ad dispositionem auri, ita sensus patitur a sensibili corpore, habente colo- « rem, aut saporem, aut sonum; sed non in quantum unumquodque illorum « dicitur hoc vel illud corpus. Non patitur enim sensus a lapide odorato, in « quantum est lapis; neque a mele dulci, in quantum est mel, quia in sensu « non fit similis dispositio ad formam quæ est in illis subjectis; sed patitur ab « eis, in quantum sunt hujus modi, id est in quantum sunt odorata vel saporosa. « Uno verbo, sensus assimilatur sensibili secundum formam et non secundum « dispositionem materiæ. Ideo autem fit talis immutatio intentionalis seu spiri- « tualis in sensu, quia si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, « omnia corpora naturalia, dum a corporibus sensibilibus alterantur, sentirent « (TESTA, *Comment.*). »

L'objet du sens extérieur est donc le sensible, *singulier*, *présent*, *localement étendu* et *placé à la distance requise.*

C'est le sensible *singulier* d'abord, car les *universaux* ne tombent pas sous le sens, mais seulement sous l'intellect ; et de là l'axiôme : « Le sens est des choses singulières, l'intellect des « choses universelles. »

C'est, en second lieu, le sensible *présent;* parce que les sens extérieurs n'ont pas de rapport aux choses éloignées, et ils ne sont modifiés que par l'objet sensible *présent*.

C'est, en troisième lieu, le sensible *localement étendu;* car, pour être sensible, la chose doit se trouver dans un lieu. Enfin c'est le sensible *à la distance* requise; car, on ne sent pas les choses à grande distance, comme les odeurs et les sons très-éloignés de nous.

Voilà la belle théorie de la philosophie chrétienne sur la connaissance sensitive, ou l'acte propre par lequel l'âme sensitive connaît les choses sensibles, présentées par les sens.

En général, « la connaissance est l'acte par lequel l'être vi- « vant, soit sensitif, soit intellectif, se perçoit lui-même et per- « çoit les choses qui sont en lui. »

Nous disons « se perçoit lui-même » car tout le monde sait que tout être cognoscitif connaît qu'il est, qu'il vit, qu'il opère, ce qui est proprement *se connaître soi-même*.

Nous disons, en second lieu, que, par la connaissance, l'être vivant, sensitif ou intellectif, *perçoit les choses qui sont en lui;* c'est-à-dire qu'il perçoit plusieurs choses qui arrivent et sont en lui, comme, par exemple, les sensations du plaisir et de la douleur, etc., et qu'il perçoit encore les objets extérieurs dont la ressemblance est en lui; car « toute connaissance, dit saint Thomas, ne résulte que de la ressemblance de la chose connue, qui se trouve dans celui qui la connaît : *Quælibet cognitio per hoc perficitur quod similitudo rei cognitæ est in cognoscente* (I p., q. 17, art. 1). »

Et en vérité, nous ne connaissons pas les objets extérieurs, s'ils ne font sur nous aucune impression. Ainsi l'aveugle ne connaît pas les couleurs, parce qu'il ne peut les percevoir par les yeux; ni le sourd ne peut connaître les sons, parce qu'il ne peut les percevoir par l'ouïe. C'est pourquoi l'acte de connaître s'ex

prime par les mots : *Concevoir par l'âme*, *Percevoir*, *appréhender*, *Tenir*, *Recevoir*, *Comprendre*, *Entendre*, et par d'autres mots semblables, qui tous indiquent que toute connaissance est renfermée dans le Connaissant.

En outre, l'action du Connaissant n'est pas une action passagère (*transiens*) au dehors, c'est-à-dire que ce n'est pas une diffusion d'une perfection intérieure qui aille modifier les choses extérieures, et qui par conséquent soit reçue dans un être patient extérieur; mais c'est une action immanente (*immanens*), savoir une action demeurant au dedans, renfermée dans le Connaissant et le perfectionnant. De là encore on doit conclure, que toute connaissance est dans le Connaissant lui-même.

Mais si toute connaissance, même des objets extérieurs, se fait dans le connaissant et demeure en lui, il est évident aussi que les mêmes objets extérieurs doivent être dans le Connaissant, car autrement il ne pourrait pas les connaître. Or, les objets extérieurs ne peuvent être dans le Connaissant que par une certaine forme d'eux-mêmes; car rien, comme on l'a vu, n'est, ni n'est constitué dans un genre quelconque, que par sa forme. C'est la forme seule qui donne l'être et la manière d'être à la chose. Si donc les objets extérieurs, pour être connus, doivent être constitués dans le genre de choses existantes en celui qui les connaît, ils doivent être constitués dans ce genre par leurs formes : donc les formes des objets extérieurs, qui existent, comme à l'état de choses connues dans le connaissant, doivent être dans le même connaissant.

Mais les objets extérieurs ne peuvent être saisis par le connaissant et demeurer en lui, par leurs formes *naturelles*; car cela ne pourrait avoir lieu qu'autant que les formes naturelles des choses seraient séparées des choses mêmes, et alors les objets, en perdant leurs formes naturelles, perdraient leur être et seraient détruits par cela même qu'ils seraient connus, ce qui est contraire à l'expérience, et, par surcroît, absurde. Les objets extérieurs ne peuvent donc se trouver dans le connaissant que par des formes représentatives différentes, par des formes d'une autre espèce que leurs formes *naturelles*. Or, ce sont ces formes d'une nouvelle espèce que la philosophie chrétienne appelle *Espèces intentionnelles*, *Espèces spirituelles*, *Espèces intelligibles*,

Espèces sensibles, et elles ne sont autre chose que les objets extérieurs eux-mêmes, reçus dans le connaissant, non pas dans leur être *naturel*, mais dans leur être *représentatif*.

De là on peut comprendre combien il est vrai qu'en connaissant, le Connaissant se fait tout, *cognoscens, cognoscendo fit omnia ;* et pourquoi le connaissant peut se dire la même chose avec le connu, *cognoscens est idem cum objecto cognito ;* et de là on comprend aussi comment le sens ou l'intellect qui connaît, se fait presque la même chose avec l'objet connu ; et avec combien de raison on a dit qu'en tant qu'elle est en puissance de connaître toutes les choses, l'âme est toute chose, *anima est omnia.*

Lecteur, arrêtez-vous un instant à admirer ce groupe de merveilles que le phénomène de la connaissance renferme. Le sens est, en quelque sorte, l'intellect des choses sensibles, comme l'intellect est, en quelque sorte, le sens des choses intelligibles. Le sens spiritualise le matériel, comme l'intellect universalise le particulier. Le sens, puissance matérielle, reçoit en lui les objets matériels sans la matière ; l'intellect, puissance individuelle, reçoit en lui l'individu sans l'individualité. En connaissant les objets extérieurs, l'âme leur devient semblable, sans rien perdre de sa simplicité ; en étant connus par l'âme, les objets matériels passent en elle, sans rien perdre de leur matérialité. Ils commencent à être dans l'âme, sans cesser d'être en eux-mêmes. Ils y sont et ils y demeurent dans un être nouveau, dans un être spirituel, sans changer leur être naturel. Or, si nous ne nous trompons pas, la matière est plus éloignée de l'esprit que le néant de l'être.

Ce rapprochement, si intime entre l'esprit et les corps, est donc un prodige encore plus étonnant que celui de leur sortie du néant. Nulle part le Dieu créateur n'a déployé plus de sagesse, plus de puissance, plus d'autorité, qu'en attribuant aux sens la faculté de transformer le matériel en espèce spirituelle, et de demeurer matériels eux-mêmes ; et en attribuant à l'âme la faculté de saisir le matériel, d'en copier en elle la parfaite ressemblance et de demeurer simple et spirituelle elle-même. Nulle part la puissance créatrice ne s'est montrée plus maîtresse absolue qu'en liant ensemble, en harmonisant par de semblables rap-

ports, des natures si opposées. Le phénomène de la connaissance est le plus grand, le plus merveilleux des prodiges de la création.

§ 44. *Développement de la théorie de saint Thomas sur la manière dont l'homme se donne les idées. — Les intentions* PREMIÈRES *et les intentions* SECONDES. — *Différentes manières d'être de Dieu, de l'Ange, de l'Homme, et nécessité qui en résulte pour l'homme de la présence du Particulier pour s'élever à l'Universel. — Comment l'Intellect humain comprend. Preuve irrécusable que c'est là la vraie manière dont il comprend, résultant de son union avec le corps. — Descartes et Malebranche réfutés, à cet endroit, d'avance, par saint Thomas, dans la personne d'Avicène. —Seule la théorie scolastique sur les idées explique pourquoi l'homme est âme et corps.*

Le phénomène de la formation des idees, telle que la philosophie chrétienne l'explique, d'après saint Thomas, est plus étonnant et plus merveilleux encore.

Cette théorie du Docteur angélique sur l'origine des idées, qui, pendant cinq cents ans, a été suivie dans toutes les écoles chrétiennes, consiste en ceci : Que ce n'est pas Dieu qui imprime dans l'âme humaine ou lui communique immédiatement les idées ; que l'âme ne les puise pas non plus en Dieu, en regardant Dieu; mais que c'est l'intellect humain lui-même qui, en vertu de la lumière du Verbe qui se reflète sur lui, se les forme, par voie d'abstraction, en s'élevant à la conception universelle, à la quiddité des choses, à l'occasion des choses particulières. Et voici sur quels principes le même grand Docteur et tous les docteurs chrétiens qui lui ont succédé, ont établi, entendu et expliqué cette doctrine, dont rien n'est en même temps ni plus simple, ni plus raisonnable, ni plus élevé, ni plus conforme aux dogmes fondamentaux du christianisme, et à l'essence et à la condition de la nature humaine.

Considéré dans la signification la plus étendue du mot, « l'être, « dit saint Thomas, est de deux espèces; il est ou être de na- « ture ou être de raison. L'*être de nature* est tout ce qui a une « existence réelle et physique. L'être de raison est l'ensemble « de toutes ces intentions que la raison rencontre dans la consi- « dération des choses, comme par exemple l'intention du *genre*, « de l'*espèce* et de conceptions semblables, qui, à y bien réflé-

« chir, n'existent réellement pas dans la nature des êtres, mais « sont le résultat des considérations de la raison (1). »

Si je considère dans un homme son corps, sa figure, sa taille, sa couleur, la grandeur ou la petitesse de son esprit, l'élévation ou la bassesse de son cœur, je considère en lui des réalités existantes en lui. Ces considérations me représentent des *êtres de nature*, parce qu'elles m'indiquent des particularités qui sont dans les choses et s'appellent *Intentions premières*. Mais si je m'arrête à considérer dans le même homme le *genre* des esprits auquel il appartient par son intelligence, le *genre* des animaux qu'il partage par son animalité, la *différence* d'avoir un corps qui le distingue des anges, et d'avoir un intellect qui le sépare des brutes, son essence d'être un animal raisonnable, qui le constitue dans une *espèce* particulière, l'espèce humaine, ces considérations me représentent des êtres de raison, parce qu'elles me rendent des rapports qui ne sont pas matériellement en lui, mais que mon intellect constitue entre l'homme et les autres êtres, et se disent intentions secondes ou *idées*. Les idées ne sont donc que des conceptions intentionnelles, des créations de l'esprit, n'ayant de réalité que dans l'esprit et non dans les choses, si ce n'est d'une manière *intentionnelle*, ou selon l'intention de Dieu qui les a créées, comme le dessein de l'architecte se trouve intentionnellement et comme forme typique dans la maison qu'il a bâtie.

« La manière d'être est multiple. La manière d'être propre à « Dieu, et qui ne convient qu'à lui seul, c'est d'être lui-même « son propre être subsistant (2).

« Quant aux êtres créés, il y en a quelques-uns dont la nature « n'a d'être que dans *cette* portion de matière individuelle ; « ce sont tous les êtres purement corporels (3).

---

(1) « Ens duplex est, ens scilicet rationis et ens naturæ... Ens autem rationis « dicitur de illis intentionibus quas ratio adinvenit in rebus considerandis, sicut « intentio generis, speciei et similium, quæ quidem non inveniuntur in rerum « natura, sed rationis consideratione consequuntur (Metaphys., lib. IV, lec. 4). »

(2) « Est multiplex modus essendi rerum... Solius Dei modus essendi est, ut « sit suum esse subsistens (I, p. qu. 12, art. 4). »

(3) « Quædam sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia indi- « viduali ; et hujusmodi sunt omnia corporalia (*Ibid.*). »

« Il y en a d'autres dont les natures sont, il est vrai, subsistantes par soi et en dehors de toute matière, et qui cependant ne sont pas eux-mêmes leur propre être (ce qui est le propre de Dieu), mais jouissent d'un être qui leur a été donné ; et ce sont les substances incorporelles que nous appelons les Anges (1). »

Entre ces deux dernières espèces d'êtres est l'homme, qui partage la nature de l'ange, parce que notre âme est, elle aussi, une intelligence, *subsistante par soi*, et la nature des êtres corporels, parce que notre âme, étant la forme d'une matière, du corps, EST *dans une portion de matière individuelle*. « Puisque donc notre âme elle-même est la forme d'une certaine portion de matière, il nous est connaturel de connaître (aussi par elle) les choses qui n'ont d'être que dans une matière individuelle. Seulement, partageant la double nature d'intelligence, subsistante par soi et de forme d'une matière, elle a aussi une double vertu cognoscitive (2).

« La première de ces facultés cognoscitives est celle qui « s'exerce par quelque organe corporel, et il est connaturel à « cette faculté de connaître les choses selon qu'elles se trouvent « individualisées dans une portion de matière. C'est pourquoi le « sens ne connaît que les choses singulières (3). »

« L'autre faculté cognoscitive que nous possédons est l'intellect, dont l'opération ne s'accomplit par aucun organe corporel. Par conséquent, il nous est naturel aussi de connaître par l'intellect les natures qui n'ont d'être que dans la matière individuelle, et de les connaître, non comme elles se trouvent dans cette matière individuelle, mais comme elles sont par l'abstraction qu'en fait l'intellect, de la matière. Nous pouvons donc, par l'intellect,

(1) « Quædam vero sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in « materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes ; et « hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas Angelos dicimus (I p., qu. 12. art. 4.). »

(2) « Ea igitur quæ non habent esse nisi in materia individuali cognoscere, « est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est « forma alicujus materiæ, quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas (*Ibid.*). »

(3) « Prima, quæ est actus alicujus corporalis organi, et huic connaturale est « cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non « cognoscit nisi singularia (*Ibid.*). »

connaître ces choses, dans leur universalité, ce qu'on ne peut obtenir par le sens (1). »

On voit par là combien notre faculté cognoscitive diffère de celle de la nature angélique. Car l'ange, étant une intelligence incorporelle, pouvant accomplir par elle seule toute ses fonctions, n'a besoin de rien de corporel pour connaître complétement même les êtres corporels; il n'a pas besoin d'en recevoir en lui les images particulières, avant de s'en former la conception générale ou l'idée. Il a directement et immédiatement cette idée et, en elle et par elle, il connaît toutes les individualités matérielles. Tandis que notre âme, étant pendant cette vie unie au corps, ne peut se former les conceptions générales des choses matérielles qu'après que les organes corporels lui en ont transmis l'image particulière. C'est la condition naturelle et inévitable d'une intelligence, unie substantiellement à un corps, de ne pouvoir connaître les objets extérieurs qu'à travers le corps (2).

En revenant sur le même sujet, saint Thomas s'est encore exprimé en ces termes : « Tant que les images des choses, transmises par les sens, demeurent images, il est impossible qu'elles « s'introduisent dans la faculté de l'âme, apte à recevoir les « idées, et qui s'appelle l'*Intellect possible*. Elles ne peuvent être « admises par cette faculté qu'autant qu'elles aient, en quelque « sorte, revêtu une ressemblance avec l'intellect et soient deve« nues actuellement des conceptions intellectuelles et dès lors « intelligibles. Cela se fait par la faculté, dite *Intellect-agissant*. « On ne peut donc dire que la connaissance sensible soit la *cause*

(1) « Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus ali« cujus organi corporalis, unde per intellectum connaturale est nobis cognos« cere naturas quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen « secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur « ab ea per considerationem intellectus. Unde, secundum intellectum, possumus « cognoscere hujus modi res in universali, quod est supra facultatem sensus « (I, p., qu. 12, art. 4). »

(2) « Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in « materia existentes, quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ « humanæ, secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur (*Ibid.*). »

« *totale* et parfaite de la connaissance intellectuelle. On doit « dire plutôt que la connaissance sensible n'est en quelque sorte « que la matière de la cause (1). » C'est-à-dire la matière sur laquelle opère l'intellect, qui est, *lui seul*, la cause véritable de la transformation de l'image particulière en conception générale de la chose et qui est l'artisan de l'idée.

Pour celui qui voit un individu d'une espèce quelconque d'êtres, un cheval, par exemple, la connaissance de la quiddité, la conception générale ou l'idée DU cheval est à l'état de *puissance ;* mais elle n'est pas en *acte.* « Car l'intelligible en acte (touchant la nature des choses sensibles qui ne subsistent pas en dehors de la matière) ou bien la conception générale de leur quiddité, l'idée n'est pas quelque chose d'existant dans la nature des choses. De là l'impossibilité de rien comprendre, ou de percevoir la quiddité des choses, sans la faculté de l'intellect-agissant qui, opérant par mode d'abstraction, rende intelligible en acte ce qui ne l'était qu'en puissance (2). »

Il est vrai qu'aussitôt que je vois un cheval, par l'œil du corps, j'en trouve l'image exactement tracée dans ma *fantaisie.* Mais tant que mon intellect n'intervient pas, je ne connais que *ce* cheval que je viens de voir ; mais, non-seulement je ne comprends pas (*non intelligo—non intus lego*) ce qu'est *le* cheval ou l'espèce chevaline, mais je ne comprends pas même *ce* cheval que j'ai sous mes yeux, et dont j'ai dans mon imagination le portrait fidèle. Je le connais, mais je ne le comprends pas ; je ne le connais qu'à la manière dont un cheval en connaît un autre ; je ne le connais qu'à la manière dont tout objet extérieur est connu par la brute qui n'a pas d'intellect (*quibus non est intellectus*). Je sais qu'il est là, qu'il a ces formes physiques, cette taille, cette

---

(1) « Quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed « oportet quod fiant intelligibilia in actu, per intellectum agentem, non potest « dici quod sensibilis cognitio, sit totalis et perfecta causa intellectualis cogni- « tionis, sed magis quodammodo est materia causæ. »

(2) « Intelligibile in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum « ad naturam rerum sensibilium quæ non subsistunt præter materiam ; ideo, « ad intelligendum, necessarius est intellectus agens qui faciat intelligibilia « in actu per modum abstractionis. »

couleur, et cependant je ne le comprends pas. Car je ne le connais pas par sa nature, par ses qualités essentielles, par sa forme intelligible; je ne le connais pas par le côté par lequel seulement la chose connue est encore, par surcroît, *comprise* (*intellecta—intus lecta*). Ce n'est qu'après que, par mon intellect-agissant, j'ai dépouillé l'image du cheval, existante dans ma *phantaisie*, de toutes les conditions matérielles, locales, présentes, et que je m'en suis formé la conception générale, l'idée; et ce n'est qu'alors que, non-seulement je comprends *le* cheval, toute l'espèce chevaline, tous les chevaux, mais je comprends aussi *ce* cheval même que je connaissais déjà sans le comprendre. A peine ai-je compris ce qu'est LE cheval, à peine en sais-je la quiddité ou m'en suis-je formé l'idée; je reviens sur le cheval qui m'est présent, que je connaissais sans le comprendre; je le compare avec l'idée que j'en ai déjà, et, trouvant qu'il y est parfaitement conforme, je conclus : « *Ce* cheval est *un* cheval. » Ainsi je ne l'ai *connu* que par le témoignage de mon œil, mais je ne le *comprends* que par l'idée et dans l'idée que j'en ai dans mon esprit. C'est ce qu'a voulu dire saint Thomas par cette profonde sentence : « Le « *premier-compris*, ou ce que notre intellect comprend *avant tout*, « c'est l'espèce intelligible ou la quiddité de la chose. Le *second-* « *compris*, ou ce que notre intellect comprend en *second lieu* et « par une opération *réflexe*, c'est la chose particulière elle- « même. » C'est-à-dire que ce n'est pas en connaissant l'individu que l'on connaît l'espèce, mais c'est, en comprenant l'espèce, que l'on comprend même l'individu; et que, loin que la sensation soit pour la moindre chose dans la formation de l'idée, c'est par l'idée que l'on s'est formée déjà, que l'on *comprend* l'objet matériel que la sensation nous a fait *connaître*.

Ces opérations s'accomplissent, il est vrai, par notre intellect en un instant. Elles sont bien subtiles, profondes, ineffables. Elles échappent à la grossièreté et à l'ignorance de l'esprit moderne, qui parle de l'intellect comme pourraient le faire des êtres qui n'ont pas d'intellect. Mais elles n'en sont pas moins réelles, et n'en constituent pas moins la vraie théorie de la connaissance de l'esprit humain.

« Il n'y a de connaissance qu'en tant que la chose connue EST « dans celui qui la connaît. Or, la chose connue n'EST dans celui

« qui la connaît, que selon la capacité que celui-ci a de connaître.
« C'est pourquoi toute connaissance est en raison et suivant la
« nature et les forces de quiconque connaît (1). »

Par une conséquence la plus légitime et la plus nécessaire de ce principe de saint Thomas, aussi clair qu'incontestable, comme il est dans la nature de l'homme d'être une âme unie substantiellement à un corps, une intelligence DANS la matière, une intelligence corporelle, l'homme ne peut donc rien connaître, de ce qui est en dehors de lui, que par le concours simultané de l'intelligence et du corps; et le corps doit nécessairement être pour quelque chose dans la manière dont, pendant cette vie, les choses connues par lui, sont en lui, ou dont il connaît les choses. Autrement, il n'y aurait pas de raison pour que notre intelligence ait un corps et soit unie intimement au corps. C'est saint Thomas lui-même qui a tiré cette conséquence des principes généraux de toute connaissance. En combattant Platon et Avicenne, qui ont soutenu « que l'âme humaine reçoit les formes intelligibles ou les idées des choses toutes faites, et que les formes intelligibles des choses ou les idées découlent directement de certaines formes séparées dans notre âme, *Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis*, » le saint Docteur a dit : « Si l'on admet une pareille hypothèse, on ne saurait trouver aucune raison de l'union de notre âme avec le corps. En effet, on ne peut dire d'abord que l'âme soit unie au corps pour l'avantage du corps, parce que l'âme est la forme et le moteur du corps, et que ni la forme n'est pour la matière, ni le moteur pour le mobile, mais plutôt que la matière est pour la forme, et le mobile pour le moteur. En second lieu, il est évident que l'âme intellective ne dépend pas du corps par rapport à son ÊTRE (parce que, substance subsistante, elle est *dans* le corps, mais non *par* le corps). Par conséquent, il est évident aussi que le corps ne peut lui être nécessaire que pour l'aider dans l'exercice de son OPÉRATION (spécifique) qui est celle de comprendre. Or, s'il était vrai que l'âme ait été créée de manière qu'elle fût

(1) « Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum
« autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet
« cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ (I p., qu. 12, art. 4). »

apte à recevoir les espèces intelligibles, seulement par l'influence de certains principes séparés d'elle (par Dieu, par les Anges, ou par les idées platoniciennes, existant en dehors de l'âme et des choses mêmes dont elles sont la forme) ; et s'il était vrai qu'elle ne reçoit nullement les images des choses par les sens, il serait vrai aussi que l'âme n'aurait aucun besoin du corps pour comprendre, et, par conséquent, c'est en vain qu'elle serait unie au corps (1).

« En vain dirait-on, » poursuit saint Thomas, comme s'il avait prévu la théorie de la connaissance de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz, « En vain dirait-on que, dans l'hypothèse platonicienne, l'âme aurait toujours besoin des sens pour comprendre, en tant qu'elle serait excitée, avertie par les sens à faire attention aux choses dont les Principes séparés feraient couler en elle les espèces intelligibles ou les idées, et qu'on aurait là une raison suffisante de l'union de l'âme avec le corps. Cette explication est insuffisante (inepte). Car une *excitation* semblable ne pourrait être nécessaire à l'âme qu'en tant qu'on suppose (comme le font les platoniciens) que, par son union avec le corps, l'âme soit dans un état permanent de sommeil et d'oubli d'elle-même. Et dans tous les cas, d'après cette explication, les sens ne seraient bons à autre chose qu'à écarter l'empêchement provenant à l'âme de son union avec le corps ; et par conséquent, on en serait toujours à se demander : « Pourquoi donc l'âme est-elle unie à un corps qui la met dans une condition si pitoyable (2) ? »

---

(1) « Secundum hanc positionem, sufficiens ratio assignari non posset quare « anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima corpori unia« tur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter « mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium « animæ intellectivæ, ad ejus propriam operationem quæ est intelligere, quia « secundum *esse* suum a corpore non dependet (visum est quomodo intelligat « in rationibus æternis). Si autem anima species intelligibiles secundum suam « naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum « principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore « ad intelligendum ; unde frustra corpori uniretur (I p., q. 84, art. 4). »

(2) « Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, « quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligi« biles a principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere. Quia hujus modi

« D'autres, en suivant Avicenne, disent que l'excitation des sens est nécessaire à l'âme, non pour qu'elle se tourne aux choses dont elle reçoit les formes intelligibles, mais pour qu'elle se tourne à l'Intelligence uniquement agissante dans l'univers, par laquelle elle reçoit directement ces formes intelligibles (1); mais cette seconde explication n'est pas plus heureuse que la première. Car s'il était vraiment *dans la nature de l'âme* de comprendre seulement à l'aide des espèces intelligibles, descendant en elle de l'Intelligence suprême, seule agissante, il s'ensuivrait de toute nécessité que bien souvent l'âme pourrait se tourner vers cette intelligence, en vertu d'une inclination *de sa nature* ou par l'impulsion d'un sens tout à fait étranger à la chose dont elle reçoit l'idée; et que, conséquemment, tout homme pourrait recevoir les espèces intelligibles, même des choses sensibles, desquelles il n'a pas le sens propre, et qui ne lui ont fait éprouver aucune sensation. Ainsi, même l'aveugle-né pourrait avoir l'idée des couleurs, ce qui est manifestement faux. Il faut donc tenir pour certain que notre âme ne reçoit pas par les Formes, séparées d'elle-même et de toute matière, les espèces intelligibles par lesquelles elle comprend (2). »

On ne sait qu'admirer le plus, dans cette argumentation, de sa

---

« excitatio non videtur necessaria animæ nisi in quantum est *consopita* (secun-
« dum Platonicos quodammodo et *obliviosa* propter unionem ad corpus; et sic
« sensus non proficerent animæ intellectivæ nisi ad tollendum impedimentum
« quod animæ provenit ex corporis unione: remanet igitur quærendum : Quæ sit
« causa unionis animæ ad corpus (I p., q. 84, art. 4.)? »

(1) Voilà Malebranche surpris en flagrant délit d'avoir volé à.. .. Avincenne, le père des panthéistes du moyen âge, sa théorie de l'âme se tournant incessamment vers Dieu, regardant Dieu et puisant dans ce regard les idées des choses!

(2) « Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animæ ne-
« cessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad Intelligentiam agentem a qua
« recipit species; hoc quidem non sufficit, quia si in natura animæ est, ut intelligat
« per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima
« possit se convertere ad intelligentiam agentem, ex inclinatione suæ naturæ;
« vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem,
« ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet, et sic
« cæcus natus scientiam posset habere de coloribus : quod est manifeste falsum.
« Unde dicendum est quod species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit,
« non effluunt a formis separatis (*Ibid.*). »

profondeur ou de sa force et de sa solidité; car n'est-il pas évident que, si l'aveugle-né n'a aucune idée des couleurs, ni le sourd-muet des sons, le concours des sens est d'une nécessité absolue pour avoir les idées? N'est-il pas évident que si la sensation, d'après la belle expression du saint Docteur, n'est nullement la *cause* de l'idée, mais plutôt la matière de la cause, *Non causa, sed materia causæ;* c'est notre âme qui se forme les conceptions générales, les espèces intelligibles, les idées des choses extérieures, mais à la suite de leur image particulière qui lui est transmise par les sens? N'est-il pas évident que cette doctrine seule explique comment les deux substances, composant l'homme, concourent, chacune d'après les conditions de sa nature, à la grande fonction de comprendre? N'est-il pas évident que cette doctrine seule explique pourquoi l'intelligence humaine est unie à un corps, et que cette doctrine seule explique l'homme? N'est-il pas évident que c'est là la seule théorie de la connaissance simple, naturelle, raisonnable, et qu'il faut être bien ignorant ou bien aveugle pour la combattre?

§ 45. *Nécessité de traiter à part de la nature et des fonctions de l'*INTELLECT-POSSIBLE *et de l'*INTELLECT-AGISSANT. — *Les trois rapports possibles entre l'Intellect et l'Universel. — De l'aveu de tout le monde, l'Intellect humain, en puissance par rapport à l'Universel, ne le possède pas en acte. — Comme le sens, l'intellect est une puissance passive; rien de plus raisonnable que d'appeler cette puissance* INTELLECT-POSSIBLE. — *Qu'est-ce que la* MÉMOIRE? *La Mémoire est de deux espèces, dans l'homme; elle est* INTELLECTIVE *et* SENSITIVE. *La* mémoire Intellective n'est que *l'*INTELLECT-POSSIBLE. — *Preuve que l'une de ces deux mémoires n'est pas l'autre. — Qu'est-ce que la* RÉMINISCENCE, *faculté exclusivement propre à l'homme? — Tort que s'est donné le cartésianisme, en supprimant l'*INTELLECT-POSSIBLE.

Notre intellect exerce une double fonction touchant les idées: il les fabrique (qu'on nous passe cette expression), et il les reçoit, les conserve en lui-même et s'en souvient pour les faire servir à ses raisonnements.

Les puissances ou les facultés de l'âme se distinguent entre elles par leurs actes spécifiquement différents. Là où il y a distinction de pareils actes, il y a distinction de puissances ou de facultés. Former les idées et les recevoir, sont deux actes aussi

différents que la faculté qui *agit* l'est de la faculté qui *pâtit*, l'*Action* de la *Passion*. Puisque donc l'intellect accomplit deux actes, spécifiquement distincts entre eux, il n'est pas une puissance unique, mais double. La puissance intellectuelle qui, semblable à un vase vide, n'a pas les idées, mais est disposée, prête à les recevoir et à les garder en elle-même, s'appelle *Intellect possible* ou *Intellect patient*. La puissance intellectuelle qui extrait de la chose particulière la conception générale, forme l'idée et la dépose dans l'*Intellect possible*, se nomme *Intellect-agissant*.

Ces mots d'*intellect-possible* et d'*intellect-agissant*, par lesquels la philosophie chrétienne a distingué les deux grandes facultés de l'Intellect humain, n'ont pu trouver grâce auprès de nos cartésiens. On les a donc supprimés comme par trop *barbares* (*sic*) et par trop indignes de figurer dans le langage philosophique. Mais, avec les noms, on a encore supprimé les facultés qu'ils désignent, et de là on a tout confondu, tout obscurci, de manière qu'on n'entend plus rien, qu'on ne sait plus rien, touchant la nature et les fonctions de l'Intellect.

En outre, la théorie chrétienne, que nous venons d'exposer, sur l'origine des idées, ne repose que sur cette grande distinction d'une double faculté dans notre intellect. Il importe donc grandement que nous la développions encore davantage et que nous justifiions, par rapport au mot et par rapport à la chose, l'*intellect-possible* et l'*intellect-agissant*, dont il est question à chaque instant dans la présente discussion. Voici donc d'abord ce que la philosophie chrétienne enseigne sur la nécessité, la nature et les attributions de l'*Intellect-Possible*.

L'objet propre de l'intellect étant l'*Être Universel*, il n'a de rapport qu'à l'Universel, ne perçoit que l'Universel, n'est qu'une puissance que l'Universel seul peut remplir et peut satisfaire.

Il n'y a que trois rapports possibles entre l'Intellect et l'Universel. 1° C'est le rapport par lequel la compréhension de l'universel est l'acte éternel de tout l'intellect. C'est le propre de l'intellect divin, qui n'est pas une simple faculté, mais l'essence même de Dieu, dans laquelle tout être existe de toute éternité, non *matériellement*, mais virtuellement et originairement, comme dans sa cause première. Nul intellect créé ne peut se rapporter de cette façon à l'être universel. Car c'est l'Éternel, l'Infini, em-

brassant l'Infini et l'Éternel, et tout être créé est temporaire et fini.

2° Le deuxième rapport, entre l'Intellect et l'Universel, c'est celui par lequel l'Intellect, *originairement en puissance* à recevoir l'Universel, s'y trouve *habituellement* conjoint, dès l'instant de sa création, et par conséquent est, depuis lors, toujours uni à son acte; c'est la prérogative de l'intellect angélique, qui lui provient de sa proximité de l'Intellect divin, dans lequel rien n'est et n'a jamais été en puissance, mais tout est et a été en acte, puisque Dieu est un ACTE PUR qui exclut, en tout, tout passage de la puissance à l'acte.

3° Enfin, l'Intellect peut se trouver avec l'Universel dans le rapport d'une puissance, demeurant séparée de son acte, même après sa création, et passant successivement et lentement de l'état de *table rase* ou de puissance à recevoir l'Universel, à l'acte de le posséder. C'est la condition de l'Intellect humain, le plus faible, dit saint Thomas, de tous les Intellects, à cause de son éloignement de l'Intellect divin, et même de l'Intellect angélique.

Que ce soit là la condition de notre Intellect, pendant cette vie, chacun peut s'en convaincre par l'expérience de ce qui se passe en lui-même. C'est un fait que notre Intellect, toujours disposé, prêt à comprendre, n'est cependant pas toujours comprenant, mais il passe de l'état de simple disposition ou de puissance à comprendre, à l'acte de compréhension. Il est donc évident que, différant de l'Intellect angélique qui est toujours uni à son acte, notre Intellect est tantôt en pure puissance et tantôt en acte, par rapport à l'intelligible ou à l'Universel.

L'état de notre Intellect, en pure puissance par rapport à l'intelligible, est reconnu et admis dans tous les systèmes, imaginés jusqu'ici, sur l'origine des idées. Car, soit que les idées nous aient été réparties par l'action immédiate de Dieu sur notre âme, comme l'a pensé Descartes; soit que nous les voyons directement en Dieu, en regardant Dieu, comme le prétend Malebranche; soit enfin qu'elles ne soient que l'œuvre de notre Intellect lui-même, engendrant son idée, à l'exemple de l'Intelligence incréée engendrant son Verbe, comme l'enseignent saint Augustin et saint Thomas (§ 22, page 160), et comme l'ont cru tous les philosophes chrétiens : toujours est-il, qu'avant de recevoir ou

d'apercevoir en lui les idées, par quelque moyen que ce soit, notre intellect ne les possède pas ou ne les aperçoit pas, mais se trouve seulement capable de les posséder ou de les apercevoir. Il est donc indubitable que, dans notre intellect, l'acte est distinct de la puissance par rapport à l'intelligible ; que notre intellect n'est pas toujours conjoint à son acte, mais passe de la capacité de recevoir les idées, à l'acte d'en jouir.

En expliquant cette condition de notre Intellect d'être, au commencement, une table rase, saint Thomas a dit encore : « Comme *Sentir* c'est, en quelque sorte, connaître, et comme « tantôt nous sommes en puissance à sentir et tantôt nous le « sommes en acte ; de même, *Comprendre* c'est,en quelque sorte, « connaître ; et de même, tantôt nous sommes en *puissance* à « comprendre, et tantôt nous comprenons en *acte*. Il résulte de « ce fait que, comme sentir c'est en quelque sorte *pâtir* de par « le sensible ; de même, comprendre c'est en quelque sorte *pâtir* « de par l'intelligible ; *et que l'un et l'autre de ces phénomènes* « *sont une espèce de passion* (en tant que ce mot signifie le « passage de la puissance à l'acte). Puis donc que le sens, par « cela même qu'il pâtit de par le sensible, est une puissance « passive, l'Intellect aussi, par cela même qu'il pâtit de par l'in- « telligible, est une puissance passive lui aussi. Seulement, le « semblable ne pouvant être connu que par le semblable, comme « le sens, puissance corporelle, reçoit d'une manière sensible ; « l'intellect, puissance spirituelle, reçoit d'une manière intelli- « gible l'espèce des choses placées en dehors de l'âme. C'est « pourquoi, même les anciens, appelèrent « Magasin des espèces » « l'*Intellect possible* qui les reçoit en lui-même (1). »

---

(1) « Sicut sentire est quoddam cognoscere, et sentimus quandoque quidem « in potentia, quandoque autem in actu ; sic et intelligere, cognoscere quoddam « est, et quandoque quidem intelligimus in potentia et quandoque in actu. Ex « hoc autem sequitur quod sentire sit quoddam pati a sensibili, aut aliquid « simile passioni ; et quod intelligere sit aliquod pati ab intelligibili, vel alterum « aliquod hujusmodi, scilicet simile passioni. Atqui sensus est passiva potentia, « ergo et intellectus, in quo recipiuntur omnes species intelligibiles, per quas « anima intelligit et cognoscit res extra se positas : quia simile a simili cognosci- « tur. Unde etiam veteres *Intellectum possibilem* dixerunt locus specierum, « eo quod intellectus est receptivus ipsarum (*De anima*, lib. III, lect. 7). »

On voit par là que rien n'est plus exact, ni plus philosophique, ni même plus élégant et plus heureux que le nom d'*Intellect-possible* ou d'*Intellect-patient*, que la philosophie chrétienne a donné à la faculté de l'intellect de recevoir les idées ; et que nos cartésiens, ayant qualifié de *mots barbares*, ces mots, résumant à eux seuls tout un traité, ont fait preuve de ne rien comprendre au langage et aux choses philosophiques. Ce qu'il y a en cela de plus regrettable, c'est qu'en écartant ces mots, comme une monnaie de mauvais aloi, l'école cartésienne n'a su y substituer rien de mieux ; qu'avec les mots elle a étouffé la chose, et ne s'est pas plus préoccupée de cet état de l'âme, que s'il n'existait pas. C'est ainsi qu'elle a fait de la psychologie !

Avant d'en finir avec l'*Intellect-possible*, il faut faire quelques remarques sur la MÉMOIRE, qui n'est, au fond, que ce même *Intellect-possible* réduit en *acte*. Or, voici un petit résumé de ce que, d'après saint Thomas, la philosophie chrétienne enseigne sur ce sujet.

Tout être animé, dit le saint Docteur, est mû, par certaines intentions ou idées du bien ou du mal que peuvent lui causer les objets extérieurs, à chercher ce qui lui convient et à éviter ce qui lui est contraire. Il est donc non-seulement impressionné agréablement ou désagréablement par ces objets, lorsqu'ils lui sont présents, mais il est aussi affecté des intentions ou idées du bien ou du mal qu'il peut recevoir par ces mêmes objets, lorsqu'ils sont *éloignés* de lui. Il est donc évident encore qu'il conserve en lui les intentions ou les idées des impressions bonnes ou mauvaises qu'il a reçues dans ses rapports avec les objets extérieurs. Or, cette faculté, par laquelle et dans laquelle l'être animé conserve ces intentions ou idées, pour s'en servir selon ses besoins intellectuels ou physiques, est ce qu'on appelle LA MÉMOIRE. La mémoire est donc « le trésor des sens ou des intentions et des idées causées dans l'être animé par les objets sensibles ; *Memoria est thesaurus sensuum seu idearum sensibilium* (*De memoria et reminiscentia*). »

J'ai vu quelque part une figure triangulaire ; par l'opération de mon intellect agissant, j'ai dépouillé le fantôme ou l'image, que mon œil en a transmis à ma fantaisie, de toutes ses conditions matérielles; j'ai fait abstraction de sa grandeur, de sa

couleur, du lieu et du temps où j'ai rencontré cette figure, et je me suis formé la conception générale, abstraite, l'idée du triangle. Cette idée que je me suis formée du triangle en général, ne quitte pas plus mon esprit, que l'image, que ma vision m'a transmise de ce triangle particulier, ne quitte mon imagination. Cette idée DU triangle demeure dans la faculté de mon intellect, qui s'appelle intellect-possible, et qui est ma faculté apte à *recevoir* les espèces intelligibles ou générales, *potentia receptiva specierum intelligibilium;* de même que l'image de CE triangle que j'ai vu, demeure gravée dans ma fantaisie qui est la puissance apte à recevoir les espèces sensibles ou particulières.

Quelque temps après je vois un corps; à l'instant je le compare avec l'idée que j'ai en moi du triangle; et en apercevant qu'il y a conformité entre l'idée que j'ai du triangle et *ce* corps, je juge et j'affirme que c'est un corps triangulaire; et si j'ai bien appliqué l'idée que j'avais du triangle à ce corps, et si j'ai vraiment rencontré qu'entre ce corps et mon idée du triangle il y a une ressemblance, une conformité exacte, j'ai rencontré la vérité qui n'est que l'équation ou la conformité entre l'idée générale que j'ai en moi de la chose et cette chose qui est hors de moi : *æquatio rei et intellectus.*

Mais, Être intellectif et sensitif en même temps, l'animal *raisonnable*, l'homme, ainsi qu'on vient de le voir, non-seulement connaît, à l'exemple de l'être *irrationnel*, la brute, les objets extérieurs, mais encore il les comprend à l'exemple de la Substance-séparée, l'ange. En voyant un homme, la brute ne connaît que *cet* homme. Mais moi, homme, en voyant un autre homme, non-seulement je connais *cet* homme, mais je comprends l'Homme et même tous les hommes; car je sais non-seulement qui est *cet* homme, mais encore *ce que c'est que l'homme.* Tandis donc que la brute ne perçoit en elle-même que l'espèce *sensible*, singulière de l'objet extérieur, l'homme en perçoit, par surcroît, l'espèce *intelligible*, universelle, la quiddité; et tandis que la brute n'a que la simple *image*, l'homme a l'image et l'idée des choses qui ont affecté ses sens. Et puisque l'homme, comme la brute, conserve les intentions ou les idées qui se sont formées en lui, à l'occasion des impressions reçues par les objets extérieurs, l'homme a la mémoire des images et la mémoire des idées; tandis

que la brute, que le défaut d'intellect (*quibus non est intellectus*) rend étrangère aux idées, n'a que la mémoire des images.

Rien n'est reçu que selon la capacité et la nature du *Récipient*. Ainsi donc, ordonné par sa nature à l'Universel, l'Intellect ne peut recevoir en lui que l'espèce intelligible, l'idée, ou ce qui a les conditions de l'universalité. Au contraire, ordonnée par sa nature au particulier, l'imagination (*phantasia*) ne peut recevoir en elle que ce qui a les conditions de la singularité, l'espèce sensible, l'image.

C'est donc dans l'intellect que l'homme conserve les idées, et c'est dans la fantaisie qu'il conserve les images des choses. Et dès lors il a deux espèces de mémoires : la mémoire *intellective* ou la mémoire des idées, et la mémoire *sensitive* ou la mémoire des images.

Mais comme, tout en étant deux actes distincts, l'acte par lequel l'homme imagine et l'acte par lequel il se souvient des images, n'en sont pas moins deux actes de la même faculté, la fantaisie ; de même, tout en étant deux actes distincts, l'acte par lequel l'homme comprend et l'acte par lequel il se souvient des idées, n'en sont pas moins deux actes de la même faculté, l'Intellect. La mémoire intellective n'est donc pas une faculté différente de l'Intellect.

C'est qu'il appartient au même sujet qui reçoit, de conserver ce qu'il a reçu. Mais dans l'homme, c'est l'*intellect-possible* qui reçoit les idées ; donc c'est à lui de les conserver, et c'est en lui que les idées se conservent : ce qui l'a fait nommer « le Magasin des idées. » Or, la mémoire intellective n'est que « la faculté de conserver les idées à l'usage du raisonnement ; » donc la mémoire intellective n'est que l'*Intellect-possible.*

La mémoire intellective ou des idées est une faculté tellement distincte de la mémoire sensitive ou des images, que l'une n'est pas l'autre, et que l'une subsiste même sans l'autre, ou malgré l'affaissement de l'autre. Bien souvent, des hommes qui rappellent très-bien les idées, les principes qu'ils ont acquis et les connaissances qui en découlent, ne se souviennent pas des lieux par lesquels ils sont passés, des personnes ou des choses sensibles qu'ils ont vues, et *vice versa*. Les hommes d'imagination, les mathématiciens, les littérateurs, les poëtes, les artistes, ne sont que des

hommes, ayant la mémoire *sensitive* extrêmement forte. Les philosophes, les théologiens, les savants, sont au contraire des hommes dans lesquels la mémoire *intellective* a une grande puissance. Enfin, nous avons commune avec les brutes la mémoire *sensitive;* mais quant à la mémoire *intellective,* c'est notre partage exclusif, parmi les êtres animés, et nous ne l'avons en quelque sorte commune qu'avec les anges.

Il est même évident que la mémoire *sensitive* est bien plus solide dans certains animaux parfaits que dans l'homme. Le chien se souvient mieux de certains lieux, de certaines choses, que son maître. Cependant, même la mémoire sensitive est d'un ordre plus noble et plus élevé dans l'homme, que dans la brute. Il est vrai, dit saint Thomas, que, par rapport aux formes ou aux espèces sensibles des choses, l'homme est dans les mêmes conditions que la brute; car il est affecté de la même manière que la brute par le *sensible-propre* de chacun de ses sens. Mais quant à la manière de se souvenir des intentions de bien et de mal, résultant des images reçues, elle est infiniment différente dans l'homme et dans la brute. La brute se les rappelle par un instinct naturel, aveugle, déterminé par des causes extérieures et agissant sur elle avec l'uniformité d'une loi de nécessité. Car, ce n'est qu'à l'occasion de rencontrer les mêmes causes ou les mêmes objets qui ont produit en elle des impressions agréables ou désagréables, que se réveillent, dans sa faculté sensitive, les intentions ou les idées qu'une telle chose lui est utile et une telle autre préjudiciable, ce qui s'appelle « l'expectative des cas semblables, *expectatio casuum similium.* » Mais il n'en est pas ainsi dans l'homme : non-seulement il se souvient, par le même procédé que la brute, des sensations reçues à l'occasion des sensations qu'il reçoit, mais, en surplus, il est maître de se rappeler, quand et comme il lui plaît, les sensations reçues, indépendamment de toute sensation à recevoir. En sorte que, tandis que la mémoire sensitive de la brute ne passe de la puissance à l'acte que par la nécessité de l'instinct, la mémoire sensitive de l'homme y passe encore par une délibération de sa volonté.

Enfin l'homme non-seulement peut se souvenir des idées et des images reçues dans le passé, mais il peut les comparer, les col-

lationner ensemble et se souvenir aussi des intentions qui les ont suivies, qui ont surgi dans sa faculté intellective et ont déterminé sa faculté appétive, ce que la brute ne fait pas et ne saurait faire. Cette espèce de syllogisme de la mémoire est ce qu'on nomme la RÉMINISCENCE.

La Réminiscence diffère donc de la simple mémoire, en ce que la mémoire est le souvenir des idées ou des images-principes, et la réminiscence est le souvenir des idées ou des images-principes, et de plus encore des idées ou des images-conséquences. La réminiscence diffère aussi du raisonnement en ce que le raisonnement est le *discours* du connu à ce qui n'est nullement connu, tandis que la réminiscence est le *discours* des choses connues aux choses autrefois connues et qui ont laissé des traces dans l'esprit de l'homme. La réminiscence est le syllogisme de la mémoire, comme le syllogisme est la réminiscence de la raison.

La réminiscence est une faculté toute propre de l'homme. Car, être intellectif et sensitif en même temps, lui seul, parmi les êtres animés, peut mettre le cachet de l'intelligence et élever jusqu'à la hauteur de l'intelligence, même ses opérations sensitives ; tandis que, être purement sensitif, la brute ne peut séparer de la sensation pas même celles de ses opérations qui, d'après l'expression de saint Thomas, ont quelque chose de spirituel.

Voilà ce qu'est, d'après la philosophie chrétienne, cette doctrine de l'*Intellect-possible* que l'école cartésienne a couvert de ridicule. On le voit, rien n'est plus sérieux, ni plus raisonnable, ni plus important qu'une telle doctrine, distinguant l'Intellect-possible de l'Intellect-agissant, la mémoire-intellective de la mémoire-sensitive ; plaçant l'homme à une distance infinie de la brute, et complétant la connaissance de l'être intellectuel. Aussi, depuis qu'on a fait bon marché de cette doctrine, les panthéistes ont fait de l'homme-substance, de l'homme-machine, de l'homme-apparence, de l'homme-accident ; les matérialistes n'ont vu dans l'homme-ange que l'homme-brute, ayant commune avec la brute la vie et finissant comme elle ; et, grâce à la *grande* philosophie, inaugurée par Descartes, l'homme n'est plus qu'une énigme incompréhensible ou un être méprisable pour l'homme même. C'est le progrès véritable qu'on doit à cette philosophie !

§ 46. *Explication de la Théorie sur l'*INTELLECT-AGISSANT. *Nécessité d'admettre une vertu, faisant passer l'intellect de la puissance à l'*ACTE. — *Platon, Aristote, Descartes, Malebranche et Locke ont admis cette vertu.* — *Erreur, commune à tous ces philosophes, d'avoir admis* CETTE *vertu hors de l'homme, tandis qu'il faut la placer dans l'homme.* — *Ainsi que le sens, l'intellect est, évidemment en même temps,* PASSIF *et* ACTIF. — *Belle doctrine de saint Thomas sur la lumière intellectuelle.* — *Comparaison entre cette lumière et la lumière corporelle.* — *Comment l'Intellect-agissant rend intelligibles ou universelles les images particulières et sensibles, en les éclairant.* — *Magnificence et sublimité de cette doctrine; l'homme entend en s'élevant graduellement au-dessus de la matière.* — *Cette doctrine est conforme à la loi universelle :* QUE *l'*INFIME DU SUPRÊME TOUCHE LE SUPRÊME DE *l'*INFIME, *afin d'unir ensemble tous les êtres.*

Voici maintenant la théorie de l'*Intellect-agissant*. Elle n'est pas moins solide dans ses principes, moins importante dans ses conséquences, moins immense dans sa portée ; et nos adversaires ne sont pas moins inexcusables ni moins insensés de la combattre par leurs sophismes et de la déprécier par leurs dédains.

Nulle faculté *passive* ou en *puissance* n'est réduite en *acte* par elle-même, ni par un autre être qui ne soit lui-même qu'en *puissance*. Nulle faculté passive ou en puissance ne peut passer à l'acte que par un être ou un principe en acte. C'est pourquoi la faculté sensitive, étant une faculté passive, n'est réduite en acte que par les choses sensibles, déjà en acte elles-mêmes. Comme donc la puissance sensitive-passive n'est constituée en acte que par le sensible en acte ; de même, la puissance intellective-passive, ou l'Intellect-possible, n'est constituée en acte que par l'intelligible en acte. Voici comment saint Thomas argumente là-dessus.

« Les formes des choses naturelles qui existent dans la matière ne sont pas *intelligibles* en acte, mais en *puissance* seulement, parce que nulle chose ne peut être saisie par l'Intellect (puissance qui ne se rapporte qu'à l'universel) qu'en tant qu'elle ait revêtu les conditions de l'universalité ; c'est-à-dire que nulle chose n'est intelligible qu'en tant qu'elle est indéterminée et dégagée de toutes conditions matérielles qui en font un être singulier et particulier. Mais les formes (quiddités), qui sont dans la matière, sont déterminées, restreintes, particularisées, par des conditions matérielles ; elles ne sont donc pas intelligibles, mais *capables* de le devenir ; elles ne sont intelligibles

qu'en puissance, et non pas en acte. Il faut donc de toute nécessité admettre une vertu quelconque qui rende intelligibles en acte ces formes intelligibles en puissance. Or, c'est cette vertu que nous appelons INTELLECT-AGISSANT; car rien n'exprime mieux que ce nom la noble fonction qui lui est propre, la fonction d'élever le sensible jusqu'à l'intelligible, et de créer l'intelligible en acte. »

La nécessité d'admettre une telle vertu a été sentie par tous les philosophes qui ont fait des systèmes sur l'origine des idées; il n'en pouvait pas être autrement. Car, c'est un fait qui saute aux yeux de tout observateur, que l'homme, en voyant, par exemple, *ce* lion, se trouve avoir, dans son esprit, l'idée *du* lion; qu'en voyant *ce* particulier, il se trouve posséder en lui une conception universelle. Le phénomène étant donc incontestable, on a dû chercher à en expliquer la cause; et de là ce consentement unanime parmi les philosophes, à admettre un principe auquel on puisse attribuer le mystère incompréhensible d'une telle transformation.

Seulement, les philosophes anciens et modernes, qui ont fait de la philosophie en dehors de la religion et des traditions de l'humanité, n'ont admis cette vertu que comme existant hors de l'enceinte de l'intellect de l'homme ; et seuls les philosophes qui se sont éclairés à la lumière des dogmes du christianisme, seuls les philosophes qui ont pris leur point de départ de ce principe : *Que, image fidèle de l'intelligence divine, l'intelligence humaine doit se former elle-même en elle-même son idée, comme Dieu engendre de lui-même et en lui-même son Verbe*, seuls ces philosophes ont placé dans l'Intellect humain lui-même, l'ineffable vertu par laquelle il change en espèces intelligibles les espèces sensibles que lui ont transmises les sens, l'image en idée.

Platon qui, comme on l'a vu (§ 6), était parti du principe aussi impie qu'absurde : « Que les formes des choses subsis-« tent à l'état immatériel en elles-mêmes et par elles mêmes, » avait rêvé que, comme en se glissant dans la matière, ces formes font les choses naturelles, de même, en se glissant dans l'esprit, elles y produisent les conceptions générales ou les idées. La vertu générative des idées pour Platon n'est donc que dans

les idées elles-mêmes; et par là, il bâtit un monde imaginaire, magique, et il jeta les fondements de l'idéalisme.

Aristote a attribué, il est vrai, à l'intellect humain la faculté de se former les idées. Mais, les idées d'Aristote, n'ayant pas leur raison première dans l'intellect divin, et n'étant qu'un jeu de notre esprit, n'ont aucun de ces caractères de réalité, de principalité, de stabilité, d'universalité, d'éternité, qui, seuls, d'après la magnifique doctrine de saint Augustin, font des idées les formes des choses, et qu'elles n'empruntent qu'à l'intellect divin: *Sunt ideæ principales formæ, vel rationes rerum stabiles quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ et semper eodem modo se habentes, quæ in divina intelligentia continentur... quarum participatione fit quidquid est, quomodo est.* En un mot, les idées d'Aristote ne sont nullement des idées; et, nous le répétons, son *Intellect agissant* n'est que l'intellect *s'amusant*, l'intellect se *jouant* de tout et de lui-même; et par là il a, comme nous l'avons prouvé, frayé le chemin au matérialisme.

Pour Descartes, c'est Dieu qui a jeté les idées dans l'âme en la créant, et les objets matériels ne font que nous les rappeler. Pour Malebranche, nous les voyons en Dieu, à l'occasion que les choses sensibles frappent nos sens. En sorte que ces philosophes admettent, eux aussi, une vertu créatrice des idées, mais en Dieu seulement, comme étant leur cause effectrice, et dans les choses matérielles, comme étant leurs causes occasionnelles.

Enfin, l'école matérialiste elle-même n'a pu s'empêcher d'admettre une semblable vertu. Seulement, en rajeunissant les grossièretés d'Épicure, Locke et Condillac ont établi cette vertu dans les sens, et, pour ces adorateurs effrontés de la matière, les idées n'étant que des *sensations transformées*, ce sont les sens qui *transforment* les images en idées.

Il est donc certain, que, sous des noms et des modes différents, tout le monde reconnaît l'existence d'une vertu, engendrant en nous les idées, et qu'un Intellect *agissant* quelconque, ou dans l'homme ou en dehors de l'homme, existe de l'aveu de tout le monde.

La grande et funeste erreur, commune à tous les systèmes imaginés en dehors du système chrétien, pour fixer la nature

de cette vertu et ses attributions, c'est qu'ils admettent tous cette vertu, qui modifie l'intellect, comme une vertu séparée et distincte de l'intellect même, ce qui est manifestement absurde. Car, tout ce qui opère, doit avoir en lui-même le principe formel de son opération : s'il n'a pas ce principe en lui, comme inhérent à sa nature, alors ce n'est pas lui, mais un autre, qui fait tout ce qui se fait en lui, et il n'opère pas. Nul être ne peut donc opérer..... par une vertu qui n'est pas en lui, et qui soit, selon sa substance, distincte et séparée de lui. Or, en comprenant, c'est-à-dire en percevant la quiddité des choses, l'intellect humain opère LUI, et non pas un autre. Car, notre expérience intime nous apprend que non-seulement nous comprenons, quand nous voulons, mais encore que, quand il nous plaît, nous faisons des abstractions, des *êtres de raison*, nous nous formons des pensées qui n'ont rien de matériel; en un mot, que non-seulement nous recevons, mais que nous formons encore nous-mêmes l'intelligible. Si donc c'est nous qui opérons ainsi, c'est en nous que nous avons le principe formel de ces opérations. Si c'est l'intellect qui *agit*, c'est dans l'intellect que se trouve le principe *agissant*. L'hypothèse donc de l'*Intellect-agissant* est une nécessité de la nature; et dès lors elle est une vérité aussi incontestable que les autres hypothèses sont d'incontestables erreurs.

Il est vrai que, ainsi que saint Thomas vient de nous le dire, comme *Sentir*, c'est *pâtir* de la part du sensible, comprendre, c'est *pâtir* de la part de l'intelligible. Mais comme, pour être affecté par l'objet sensible, le sens ne sent pas moins lui, ne se forme pas moins lui les images des objets et n'en est pas moins lui, sous divers rapports, patient et agent en même temps; de même, pour être modifié par l'objet intelligible, l'intellect n'entend pas moins *lui*, ne se forme pas moins *lui* les idées des objets, n'en est pas moins, sous divers rapports, *patient* et *agissant* en même temps. Seulement il ne résulte de l'ensemble de ces étonnants phénomènes, qu'une démonstration nouvelle de la nécessité d'admettre que l'intellect, aussi bien que le sens, est une double faculté, une double puissance, et qu'il est *Intellect-agissant* et *Intellect-patient* ou *possible*. Dans tous les cas, comme on ne peut refuser au sens le principe formel par

lequel il sent le sensible, de même, on ne peut refuser à l'intellect le principe formel par lequel il comprend l'intelligible. Comme contester au sens la faculté de former des images, c'est nier que le sens est le sens; de même, contester à l'intellect la faculté de former des idées, c'est nier que l'intellect est l'intellect. Il est donc autant certain, autant évident que l'intellect est comprenant, ou ayant en lui-même la vertu intellective, qu'il est certain et évident que le sens est sentant, ou ayant en lui-même la vertu sensitive.

Nous prouverons, dans la suite de ce chapitre et dans les suivants, que, de toutes les hypothèses qu'on connaît sur la nature de l'intellect, seule l'hypothèse chrétienne qui place dans l'*intellect-agissant* de l'homme la vertu qui change pour lui en conception générale le fantôme particulier, est raisonnable, certaine, noble, sublime; qu'elle seule explique, autant qu'il est explicable, le mystère de l'intelligence humaine, et qu'elle seule est conforme aux desseins de Dieu dans la création du monde. Pour le moment, nous continuerons à la développer.

Rappelons d'abord, encore une fois, ce beau passage dans lequel saint Thomas expose comment notre Intellect-agissant opère sur les espèces sensibles, se les rend intelligibles, et forme les idées.

« L'intellect-agissant, dit-il, en recevant les fantômes par les « sens, les rend intelligibles *en acte* par voie d'une espèce d'ab- « straction. Sous ce rapport donc, et eu égard aux fantômes, « par lesquels commence l'opération intellectuelle, on pourrait « dire que cette opération est causée par les sens. Mais, puisque « ce ne sont pas les fantômes qui modifient l'*Intellect-possible* « (car ils ne sont pas une cause suffisante pour produire un « pareil effet), et puisque les fantômes eux-mêmes ont besoin « que l'*Intellect-agissant* les rende intelligibles en acte, on ne « peut dire que la connaissance sensible soit la cause totale et « complète de la connaissance intellectuelle; mais on doit dire « plutôt qu'elle n'est, en quelque sorte, que la matière sur la- « quelle la cause (l'intellect) opère (1). »

---

(1) « Intellectus agens phantasmata a sensibus accepta facit intelligibilia in « actu per modum abstractionis cujusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phan- « tasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non

« La vue corporelle, dit toujours saint Thomas, ne peut d'au« cune manière connaître abstractivement ce qu'elle connaît en « concret, parce qu'elle ne peut absolument percevoir la nature « d'une chose autrement que comme étant *cette* nature indivi« dualisée. Il en est autrement de notre intellect; il peut bien, « lui, considérer aussi dans l'abstraction ce qui s'est offert à sa « connaissance dans sa réalité matérielle; car il est vrai que, « d'abord, il connaît les choses matérielles comme n'ayant leur « forme que dans la matière; mais il est vrai aussi que tout de « suite il dissout le composé dans les deux éléments qui le cons« tituent, et considère sa forme en elle-même séparément de sa « matière (1). »

Il résulte de ces théories si hautes et si claires du saint Docteur, que la cause des espèces (conceptions) intelligibles n'est ni dans les fantômes seuls ni dans l'intellect agissant seul, mais dans les fantômes *éclairés* par la lumière de l'intellect agissant, afin de devenir intelligibles en acte. Tâchons d'expliquer encore davantage cette profonde doctrine.

C'est un fait certain, que les espèces (les quiddités, les formes) des choses sensibles, qui se trouvent dans ces mêmes choses avec toutes les déterminations de la matière, non-seulement du lieu, du temps, de la grandeur et des autres accidents individualisant *la* chose, mais encore de *tel* lieu, de *tel* temps, de *telle* grandeur et de *tels* accidents, individualisant *cette* chose, c'est un fait certain, dis-je, que ces espèces, en passant de nos sens extérieurs à notre sens intérieur, retiennent moins des conditions matérielles qui les enveloppent, et qu'en arrivant à notre faculté imaginative, elles s'y trouvent, d'après l'expression du Docteur angélique, en quelque sorte, spiritualisées. Cependant,

---

« sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia « actu per intellectum agentem, non potest dici quod cognitio sensibilis sit « totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo est « materia causæ (1 p., qu. 88, art. 6). »

(1) « Visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concre« tione cognoscit, nullo enim modo potest perspicere naturam nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione « cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resol« vit compositum in utrumque et considerat ipsam formam per se (1 p., qu. 12, « art. 4, ad. 3). »

tant qu'elles demeurent dans cette faculté, qui est une puissance sensitive et qui nous est commune avec les brutes, elles ne sont pas assez dégagées, assez libres de leurs conditions matérielles, pour entrer dans le domaine de l'intellect, où rien de singulier, de particulier, de matériel, ne peut pénétrer; et, intelligibles en puissance, elles ne peuvent devenir intelligibles en acte, ni se transformer, d'images qu'elles sont, en idées. Moins encore peuvent-elles opérer cette transformation par elles-mêmes. Car, spiritualisées autant qu'il vous plaît, dans leur mystérieux passage des sens extérieurs au sens intérieur, et de leur état de sensations à l'état d'image (phantasma); toujours est-il que, la *fantaisie* dans laquelle l'image se trace et s'arrête, ne connaît la nature, la quiddité *déterminée* de la chose, qu'en tant qu'elle est *cette* chose et non pas une autre. Toujours est-il que, quoique la quiddité, la nature de la chose soit contenue potentiellement (*potentialiter*) dans son image, cependant cette image n'est que *telle* conception particulière et ne peut être l'objet de l'intellect qui ne peut avoir de rapports qu'avec l'universel. Ce n'est donc que par une vertu, tout à fait étrangère au fantôme et à la *fantaisie* où il réside, que ce fantôme peut être *universalisé* et devenir l'espèce intelligible, par laquelle l'*Intellect-possible*, disposé, en puissance à comprendre, devient comprenant en acte. Or cette vertu n'est que la lumière intellectuelle, propre de l'*Intellect-agissant.*

Cette lumière intellectuelle, dit encore saint Thomas, est donc par rapport aux images, aux fantômes des objets extérieurs que nos sens transmettent à notre *fantaisie*, précisément ce que la lumière matérielle est par rapport aux mêmes objets extérieurs qui affectent notre vue; *Se habet ad phantasma, sicut lumen ad colores*. Belle et sublime pensée, qui en révèle tant d'autres, encore plus sublimes et plus belles.

Voyez de quoi est capable la lumière matérielle. Rayonnement mystérieux de la face du Dieu créateur, selon saint Ambroise (1), comme la lumière évangélique est le rayonnement de la face du Dieu rédempteur, selon saint Paul (2), la lumière

(1) « Deus vidit lucem, et vultu suo illuminavit (*Hexameron*, lib. I). »

(2) « Deus illuxit in cordibus, ad illuminationem scientiæ claritatis Dei, in « facie Christi Jesu (II *Corinth.*, 4). »

matérielle, la plus noble, la plus puissante, comme la plus gracieuse de toutes les créations purement matérielles, en même temps qu'en tombant sur les corps et qu'en se reflétant des corps, visibles en puissance, les fait visibles en acte, elle produit un phénomène plus étonnant encore sur nos propres yeux. Elle les élève à une grande puissance; elle les rend capables de se former l'image intentionnelle de l'objet sans l'objet, de saisir le matériel sans la matière, et, d'après la belle parole du Docteur angélique, elle fournit une espèce d'intelligence à l'organe de la vue, et en fait un sens souverainement intellectif : *Visus est sensus maxime intellectivus.*

Or, de même qu'armé de la puissance prodigieuse de la lumière matérielle, notre œil enveloppe dans cette même lumière les corps sur lesquels il s'arrête, les dépouille de toutes leurs grossièretés matérielles, et forme en un instant des portraits fidèles des images toutes spirituelles, et spiritualise le matériel; de même, fort de la puissance, plus prodigieuse encore, de la lumière intellectuelle, notre intellect-agissant investit de toute part et environne de cette même lumière le fantôme, l'image de l'objet que la *fantaisie* lui présente; lui enlève toutes ses qualités sensibles, en fait sortir l'espèce intelligible qui y était *potentiellement* cachée, en crée une conception générale, une idée, et universalise le particulier. C'est donc par le même procédé, par lequel le sens rend les corps *imaginables* et fait les fantômes, que l'intellect-agissant rend les fantômes intelligibles et fait les idées.

L'on comprend par là comment, d'après saint Thomas, cet intellect n'accomplit ses abstractions, ne déniche, pour ainsi dire, la quiddité de la chose, renfermée dans le fantôme, qu'en éclairant ce fantôme. Cette *abstraction par illumination,* de la part de l'intellect, n'est donc autre chose que l'*Intellect-agissant* appliquant la lumière intellectuelle aux fantômes, peints dans l'imagination, et en faisant des quiddités indéterminées, universelles; comme la *vision par illumination,* de la part de l'œil, n'est autre chose que l'*organe voyant,* appliquant la lumière matérielle au corps soumis à la vue, et en faisant des images immatérielles. Ainsi donc, si l'œil, l'intellect du corps, mais toujours puissance corporelle, possède la sublime vertu de spiritua-

liser le matériel et d'improviser des images, de quel droit refuserait-on à l'intellect, l'œil de l'esprit, mais toujours puissance, je dirais presque divine, l'ineffable vertu d'universaliser le particulier et de créer des idées?

D'après cette théorie, la quiddité de la chose, cette conception générale, cette idée de la chose, à l'instant même où, par la vertu de l'*Intellect-agissant*, elle est extraite du fantôme, est reçue dans l'*Intellect-possible;* et ce n'est qu'alors que l'espèce, qui n'était qu'objectivement intelligible, devient subjectivement, formellement intelligible, et que l'intellect voit la chose dans sa nature universelle, y lit dedans (*intus legit*), l'entend, et en a l'idée. Car, tant qu'elle n'est pas reçue dans l'intellect possible, l'espèce est bien apte, par l'action de l'*Intellect-agissant*, à constituer en acte l'intellect-possible, mais elle n'est pas encore son acte.

Ainsi donc, d'après cette grande et sublime théorie chrétienne sur l'*intellection*, le plus étonnant phénomène de l'esprit humain, c'est par degrés que la connaissance s'opère, s'accomplit, s'élève à sa plus haute puissance et à sa perfection. Notre connaissance n'est qu'un travail d'ascension. Dès l'instant où nous sommes affectés par l'un des objets qui nous environnent, et que nous portons notre attention sur lui, nous commençons à nous élever au-dessus de lui. Il perd successivement à notre égard ses conditions matérielles qui le déterminent, l'individualisent; notre action sur lui se simplifie, se spiritualise dans la même mesure, s'étend, grandit, monte, et avec la rapidité de l'éclair, traverse différents mondes, le monde corporel, le monde sensible, le monde intentionnel, le monde des anges, et ne s'arrête qu'aux pieds de Dieu. L'impression physique de l'objet produit en nous la sensation, la sensation se transforme en image, l'image devient idée; par l'idée nous partageons la manière de voir l'universel propre aux anges, par cette vision angélique nous communiquons avec l'Infini, et l'Infini, c'est Dieu. Nous commençons par sentir, et nous finissons par comprendre. Nous commençons par le matériel, le fini, l'espèce, et passant par le sensible, nous finissons par atteindre le spirituel, l'intelligible, l'universel, l'Infini; et c'est dans un instant que nous achevons cet immense chemin qui nous conduit jusqu'à Dieu.

Remarquez aussi que, d'après la même théorie, l'espèce est en même temps, sous des rapports différents, déterminée et indéterminée, sensible et intelligible; sensible par rapport à son être, parce qu'elle est encore dans le fantôme; intelligible, parce qu'elle est illuminée. C'est-à-dire que le phénomène corporel de la sensation a déjà quelque chose de spirituel; que l'image particulière de l'objet a quelque chose d'universel, et que l'Universel de l'Idée a de l'infini, de Dieu. Ainsi donc, cette théorie est souverainement conforme à la grande loi de laquelle résultent l'ordre et les harmonies de l'Univers, la loi des rapports, par lesquels l'Infime du Suprême partage le Suprême de l'Infime, l'Infime de l'Intelligible se rattache au suprême du Sensible, et l'Infime du Sensible tend la main au Suprême du Matériel; la loi de l'existence simultanée, dans chaque être, de qualités différentes qui en font un être moyen, touchant à deux extrêmes, les liant entre eux et avec le tout; la loi des nuances, des transitions, par lesquelles rien ne se fait brusquement, mais tout procède par degrés, dans la formation des choses et dans leur mode d'être et d'opérer. Voilà donc de la haute philosophie!

§ 47. *Conformité du système chrétien, sur l'origine des idées, avec les passages de l'Écriture, touchant ce sujet, comme saint Augustin et saint Thomas les ont interprétés. — En s'appuyant sur la parole de saint Jean :* « LE VERBE EST LA VRAIE LUMIÈRE, *etc.* », *le cartésianisme a abusé de l'Écriture. — La doctrine de saint Thomas, sur la vision de l'Essence divine, explique toujours mieux sa doctrine sur la vision des idées. — Une leçon, en passant, au semi-rationalisme qui a accusé saint Thomas d'avoir mis un intermédiaire entre l'Intellect et l'idée. — Les quatre lumières de l'Intellect humain. — Magnificence et grandeur de l'idéologie chrétienne.*

La théorie chrétienne de la formation des idées, par voie *d'illumination,* de la part de notre intellect, est encore la seule conforme aux deux magnifiques et sublimes passages des Livres saints, qui, du consentement de tous les philosophes chrétiens, renferment la vraie philosophie des idées. L'un de ces passages est celui de David, le prophète évangéliste, disant au Seigneur : « La lumière de votre face est empreinte sur nous : *Signatum* « *est super nos lumen vultus tui, Domine.* (Psal IV.) » L'autre est celui dans lequel saint Jean, l'Évangéliste prophète, nous a ré-

vélé que « Le Verbe éternel de Dieu est la vraie lumière qui « éclaire tout homme venant dans ce monde : *Verbum... erat « lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc « mundum* (Jean I). »

Les deux plus grands flambeaux de la science chrétienne, les deux interprètes les plus heureux de l'esprit et de la lettre du Code sacré, saint Augustin et saint Thomas, n'ont pas trouvé, comme on l'a vu (§ 22, pag. 160), dans les paroles citées de David, que *la lumière de la face de Dieu* communique à notre intellect les idées; ils n'y ont trouvé, en toutes lettres, qu'un secours, un moyen, à l'aide duquel notre intellect se forme LUI, les idées. Pour saint Thomas, en particulier, *le Verbe qui éclaire tout homme venant dans ce monde* n'est, encore une fois, que le Verbe, élevant notre intellect à la hauteur de l'Intelligible *en acte*, le rendant capable de voir l'Universel, à l'occasion du particulier, et non le Verbe, lui communiquant, toutes faites, les idées. Et c'est spécialement sur ce passage de saint Jean qu'il a établi sa sublime théorie de l'Intellect agissant et engendrant en lui-même ses propres idées. C'est évident, dans ces belles paroles, que nous avons si souvent citées et qu'on ne saurait assez répéter : « l'Intellect-agissant n'est autre chose « qu'une certaine participation de la lumière de Dieu, CON- « FORMÉMENT à ce passage de Jean : IL ÉTAIT LA LUMIÈRE QUI « ÉCLAIRE TOUT HOMME VENANT DANS CE MONDE : *Intellectus agens « nihil aliud est nisi participatio quædam luminis divini, « JUXTA illud Joannis :* ERAT LUX VERA ILLUMINANS OMNEM HO- « MINEM VENIENTEM IN HUNC MUNDUM. »

S'appuyant sur les témoignages de ce Docteur des docteurs, dont l'autorité est si grande dans l'Église, tous les philosophes chrétiens qui l'ont suivi n'ont entendu que dans le même sens les belles paroles de saint Jean, et n'ont jamais eu, jusqu'à la fin du dix-septième siècle, la folle idée de se croire, dans l'interprétation de l'Évangile, plus forts que le saint Auteur de LA CHAINE D'OR SUR LES ÉVANGILES; et, sur la question des idées, ils se sont pareillement arrangés de la théorie de l'Intellect-agissant de saint Thomas et de la preuve tirée de l'Évangile, sur laquelle le Docteur angélique l'avait fondée.

Le cartésianisme en a agi bien autrement. S'attribuant à lui

seul plus de lumières qu'à toutes les écoles chrétiennes réunies, qui l'avaient précédé depuis mille ans, il s'est placé orgueilleusement au-dessus de tous les grands maîtres de la théologie et de la philosophie, parmi lesquels il n'était pas même digne de figurer comme écolier; et, croyant comprendre mieux que saint Augustin et saint Thomas les Livres Saints, il n'a vu dans les deux textes précités que la confirmation et la preuve de ses pitoyables rêveries. « Si c'est le Verbe, s'est-il dit, qui éclaire « l'homme; si c'est la lumière de la face de Dieu qui est em- « preinte sur l'esprit de l'homme, de deux choses l'une : ou « c'est du Verbe que nous viennent directement les idées, ou « nous ne voyons les idées que dans le Verbe. »

Il faut être bien étourdi ou bien aveugle pour ne pas voir que, loin de découler légitimement de telles prémisses, ces conséquences en sont formellement exclues. Puisque, dans ces passages, il n'est question que de *lumière*, il est évidemment conforme à l'esprit et à la lettre de ces mêmes passages, de croire que le Saint-Esprit a voulu nous apprendre que la lumière intellectuelle du Verbe n'agit sur notre esprit que de la même manière dont la lumière corporelle agit sur nos yeux.

Ce commentaire appartient à saint Augustin, qui dans ce beau passage qu'on a lu plus haut (pag. 109) a dit : « En vertu de la « nature que son auteur lui a faite, l'âme intelligente ne voit les « choses intelligibles que dans une certaine lumière *incorporelle*, « DE LA MÊME MANIÈRE que l'œil de la chair voit toutes les « choses matérielles, placées autour de lui, dans la lumière « *corporelle*. »

Or, il est positif que la *lumière corporelle* ne donne pas toutes faites à l'œil les images sensibles des objets, mais seulement lui communique la haute vertu de se les faire lui-même. Si donc, d'après l'interprétation des paroles de l'Écriture, par saint Augustin, la lumière intellectuelle opère sur notre âme DE LA MÊME MANIÈRE dont la lumière corporelle opère sur notre sens, on doit conclure que la lumière intellectuelle ne donne pas, elle non plus, toutes formées à l'intellect les idées intelligibles des choses, mais seulement lui fournit l'ineffable vertu de se les former lui-même; que, comme la lumière corporelle ne renferme pas en elle-même les images sensibles et n'est pas l'image, mais la fa-

culté *d'imaginer ;* de même la lumière intellectuelle ne renferme pas en elle les idées, n'est pas l'idée, mais la vertu *d'idéer;* et qu'enfin, comme par la lumière corporelle, c'est l'œil lui-même qui saisit le matériel sans la matière et trace l'image; de même, par la lumière intellectuelle, c'est l'intellect lui-même qui découvre l'universel dans le particulier et crée l'idée.

Voilà l'interprétation claire, simple, naturelle des passages de l'Écriture, touchant l'action de la lumière de Dieu sur l'esprit de l'homme ; voilà la théorie chrétienne de l'*Intellect-agissant,* parfaitement conforme à l'esprit et à la lettre de l'Écriture, et voilà le cartésianisme convaincu d'abuser de l'Écriture, de ne rien entendre à l'Écriture, et de se tromper aussi grossièrement, sur l'action de la lumière de Dieu, que sur la nature des facultés de l'homme.

La théorie de la philosophie chrétienne sur la connaissance, telle que saint Thomas l'a formulée, n'est, enfin, que le plus grand des mystères de l'intelligence demeurant encore sur la terre, expliqué par les lumières, jaillissant du plus grand des mystères de l'intelligence bienheureuse dans le ciel.

« La créature raisonnable, a dit ce grand docteur, ne peut « trouver sa dernière perfection que là d'où elle tient le principe « de son être; car il n'y a de perfection pour l'être, quel qu'il « soit, qu'en tant qu'il est uni à son principe (1). » Et, en s'appuyant sur cette vérité, saint Thomas a prouvé, contre Abeilard : Qu'en voulant rester fidèle aux enseignements de la foi, il faut absolument admettre que les Bienheureux, au ciel, voient réellement l'Essence divine.

On vient de l'entendre (§ 16, p. 117) déduire des mêmes principes « la nécessité que, même sur cette terre, notre intel« ligence connaisse la vérité, non la vérité quelconque, mais la « vérité qui est la source de toute vérité, la Vérité qui est le « principe de toute vérité. » Or, la *source*, le *principe de toute* vérité n'est que dans l'Essence divine, où se trouvent les *raisons éternelles, les idées par lesquelles tout a été fait*. Par la même

(1) « Ultima perfectio rationalis creaturæ in ipso est, quod est ei principium « essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, quod ad suum princi« pium attingit (I p., qu. 12, art. 1). »

raison donc par laquelle, d'après les desseins de la divine Bonté, dans la création de l'homme, nous serons, un jour, élevés à contempler dans le ciel l'Essence divine, et ce qui y est renfermé; nous avons été formés de manière à pouvoir commencer à la voir sur cette terre. Seulement, là-haut, nous la contemplerons, cette Essence divine, face à face, comme elle est en elle-même; ici-bas nous ne pouvons en jouir qu'à travers l'énigme de ses œuvres, dans le miroir des idées qui nous la représente : *Videmus nunc per speculum et in ænigmate; tunc autem facie ad faciem* (I *Corinth.*, 13). *Cum apparuerit.... videbimus Eum sicuti est* (I *Joan.*, 3).

Comme la fin de cette double connaissance est la même, le moyen par lequel elle s'opère est en quelque sorte le même aussi.

« Dieu, dit l'Écriture, habite au centre d'une lumière inaccessible : *Lucem inhabitat inaccessibilem* (I *Tim.*, IV). Il est partant impossible qu'aucun intellect créé voie l'Essence divine par ses propres forces naturelles. Comment donc se fait-il que les Bienheureux jouissent d'une telle vision? Voici la manière dont saint Thomas a philosophé là-dessus.

«Rien ne peut être élevé à quelque chose qui excède sa nature, à moins qu'il n'y soit préparé par une disposition qui soit au-dessus de sa nature (1). La vision de l'Essence divine excède la nature de tout intellect créé. Il a donc besoin d'une disposition surnaturelle qui le prépare et l'élève à une si grande hauteur; il a besoin que la grâce divine vienne augmenter sa vertu naturelle de comprendre (2).

On appelle *Illumination de l'intellect* cette augmentation de la vertu intellectuelle, et *Lumière* ou *Splendeur*, la chose même que l'intellect comprend (3).

---

(1) « Omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod « disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam (I p., q. 12, « art. 5.) »

(2) « Cum visus naturalis non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet « quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in « tantam sublimitatem... Oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus « intelligendi (*Ibid.*). »

(3) « Hoc augmentum virtutis intellectivæ *illuminationem intellectus* vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur *lumen et lux* (*Ibid.*). »

C'est ce qu'on appelle la lumière de la gloire, *Lumen gloriæ;* par cette lumière, les Bienheureux ne voient Dieu qu'en tant qu'elle les a rendus Déiformes ou ressemblants à Dieu ; saint Jean ayant dit : « Lorsqu'Il se découvrira à nous, nous deviendrons ressemblants à lui (1). »

Or, à l'exception près, que la vision directe et manifeste de l'Essence divine au ciel, est un prodige du Dieu auteur de la grâce, et que la vision d'ici-bas, énigmatique, indirecte des raisons éternelles, des idées, est un prodige du Dieu auteur de la nature, l'économie ou le procédé par lequel ces deux visions s'accomplissent est le même.

L'intellect agissant, on ne saurait le répéter assez, n'est, d'après la belle parole de saint Thomas, « qu'une certaine par-« ticipation de la lumière de Dieu ; le même Évangéliste, saint « Jean, ayant dit : « Le Verbe était la vraie lumière qui éclaire « tout homme venant dans ce monde ; *Intellectus agens nihil « aliud est nisi participatio quædam luminis divinæ; juxta illud « (Joan., I): Erat lux vera*, etc. » De même donc que la lumière de la gloire est nécessaire, comme quelque chose qui perfectionne l'intellect des Bienheureux et le fortifie de manière à pouvoir regarder Dieu (2) ; de même la lumière naturelle, jaillissant, elle aussi, de la source de toute lumière, le Verbe, et constituant l'intellect agissant, ne lui est nécessaire que comme un principe, perfectionnant l'intellect, et le fortifiant de manière à pouvoir comprendre l'universel ou l'infini.

La lumière de la gloire ne rend les Bienheureux capables de voir face à face Dieu, qu'en tant qu'elle les élève jusqu'à Dieu et en fait quelque chose qui ressemble à Dieu. De même, la lumière naturelle de l'homme terrestre ne le rend capable de voir les universaux, les conceptions infinies, les idées, ces reflets ineffables de l'intellect divin, qu'autant qu'elle l'élève à la hauteur de Dieu.

---

(1) « Beati Deum videntes, secundum hoc lumen, efficientur Deiformes, id est « Deo = similes ; juxta illud (I Joan., 3) : Cum apparuerit Similes ei erimus « (*Ibid.*) »

(2) « Lumen illud requiritur quasi perfectio quædam intellectus, confor-« tans ipsum ad videndum Deum (*Loc. cit.*). »

Par ces explications, pour le dire en passant, il devient toujours plus évident que le semi-rationalisme ne savait pas ce qu'il disait, lorsqu'il a accusé saint Thomas d'*avoir mis un intermédiaire de sa fantaisie entre l'Intellect et l'idée*. Pour le saint Docteur, la lumière de la gloire n'est nécessaire à l'intellect que comme une certaine perfection qui le fortifie et le rend capable de voir Dieu. On peut dire donc que cette lumière n'est pas quelque chose d'*intermédiaire* dans lequel on voit Dieu, mais le moyen par lequel on le voit. Or tout cela n'ôte pas la vision immédiate de Dieu (1). Il en est de même de la lumière de l'intellect-agissant, ce reflet « de la lumière increéée, du Verbe qui éclaire tout « homme venant dans ce monde. » Elle n'est donnée à notre intellect que comme une perfection qui le conforte, l'élève et le rend capable de voir les raisons éternelles de Dieu, les idées. Cette lumière n'est donc pas un *intermédiaire* dans lequel notre intellect voit l'idée, mais le moyen par lequel il la voit ; et, dès lors, cette lumière n'empêche pas, il s'en faut, de voir directement et *sans intermédiaire* l'idée.

Or saint Thomas n'admet que cette lumière entre l'intellect et l'idée. Quant à l'image de l'objet extérieur aperçu, qui se forme dans notre imagination, ce n'est qu'une condition, résultant de l'union de l'âme avec le corps, une condition nécessaire pour que l'intellect commence à exercer son opération; mais ce n'est ni la cause, ni l'instrument, ni le moyen de son opération. Si donc, pour saint Thomas, ni l'image sensible, ni même la lumière intellectuelle ne sont pas des *intermédiaires*, de quel droit le semi-rationalisme a-t-il pu lui reprocher d'*avoir admis des intermédiaires entre l'intellect et les* IDÉES ?

Mais ces criailleries d'enfants mutins n'empêcheront pas les hommes sérieux de s'extasier, pour s'en instruire, devant les sublimes aperçus de la philosophie chrétienne. Car, en réunissant la profonde et belle doctrine du Docteur angélique sur la lumière de la grâce, et la lumière de la gloire de l'éternité, avec

---

(1) « Lumen illud requiritur quasi perfectio quædam intellectus, confortans « eum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod non est medium in quo « Deus videatur, sed quo videatur, et hoc non tollit immediatam visionem Dei « (1 p., q. 12, art. 5). »

la doctrine de saint Augustin que nous venons d'expliquer, sur la double lumière qui nous éclaire dans l'ordre purement naturel, on apprend à l'école de ces sublimes génies, qu'il y a quatre espèces de lumières, toujours divines, que l'homme est appelé à partager par son intellect dans ce monde ou dans l'autre, ce sont : 1° la lumière corporelle (*corporea luce*) ; 2° la lumière incorporelle (*incorporea luce*) ; 3° la lumière de la foi, car la foi aussi est une lumière pour les âmes, *quia fides lux est animarum;* et 4° la lumière de la gloire (*lumen gloriæ*).

Par ces différentes espèces de lumières, nous connaissons toujours Dieu d'une manière différente, mais comme Vérité Souveraine, seul objet propre de notre intellect ; de même que par la grâce, sur cette terre et au ciel, nous possédons toujours Dieu, mais d'une manière différente, comme Bien Souverain, seul objet propre de notre cœur. Par la lumière corporelle nous connaissons Dieu dans le miroir de ses œuvres (*per speculum*). Par la lumière incorporelle nous le connaissons dans ses intentions, dans ses pensées, dans ses raisons éternelles de l'ordre naturel. Par la lumière de la foi, nous le connaissons dans ses desseins ineffables, dans ses mystères de l'ordre surnaturel. Par la lumière de la gloire, enfin, nous le reconnaissons dans sa nature, dans son essence, comme il est en lui-même (*videbimus eum sicuti est*).

Mais, on ne peut le répéter assez, de même que la lumière de la gloire n'est pas la ressemblance de Dieu, mais le moyen par lequel notre esprit, élevé à l'ordre déifique, copie, en quelque sorte, Dieu en lui-même et se forme cette ressemblance (*cum apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*) ; de même que la lumière ou la grâce de la foi n'est pas la vérité de la foi, mais le moyen par lequel nous croyons fermement, et d'une façon surnaturelle, nous aimons à croire, nous sommes heureux de croire les vérités de la foi, contenues dans le symbole de l'Église ; de même enfin, que la lumière corporelle n'est pas le fantôme, l'image du corps, mais le moyen par lequel notre œil se forme les fantômes, les images de tous les corps : de même la lumière incorporelle ou purement intellectuelle n'est pas l'idée, mais le moyen par lequel notre intellect se crée les idées.

Ainsi donc la théorie chrétienne sur les idées est en parfaite harmonie et forme un tout, un ensemble cohérent, logique

avec l'économie de la lumière par laquelle Dieu éclaire l'homme, se fait connaître en différentes manières à l'homme, dans tous ses états, dans le temps et dans l'éternité.

Voilà quelle est la doctrine des anciennes écoles chrétiennes sur la nature, les facultés, les fonctions de l'esprit humain. Et voilà ce qu'enseignaient, sur ce point capital de la philosophie, ces scolastiques si méprisés par d'ignorants et orgueilleux pédants, incapables et indignes de les comprendre. Rien en philosophie n'est plus profond, plus noble, plus magnifique, et rien n'est, en même temps, plus raisonnable, plus simple, plus naturel, plus clair qu'une pareille doctrine, parce que rien n'est plus vrai ni plus chrétien. C'est l'intellect humain, expliqué par l'intellect divin, dont il est l'image, le reflet et le miroir. C'est l'intellect humain, surpris sur le fait. C'est son histoire véritable, tandis que les systèmes qu'on a prétendu y substituer, n'en sont que le roman; roman dont le plus certain inconvénient est de fausser l'esprit de la jeunesse chrétienne, et le plus petit est d'être incompréhensible pour ceux à qui on l'impose, aussi bien que pour ceux qui l'enseignent, et même pour ceux qui l'ont fabriqué; et roman enfin dans lequel, lors même qu'on n'y puise pas de grandes erreurs, on n'apprend aucune vérité. De l'aveu de tout le monde, cela ne fait pas le moindre doute par rapport aux systèmes nébuleux des soi-disant psychologistes allemands qu'on a voulu naturaliser en France. Les deux chapitres qui suivent vont nous dire qu'il en est exactement de même par rapport aux systèmes des plus célèbres parmi les psychologistes français.

TROISIÈME CHAPITRE.

RÉPONSE A QUELQUES NOUVELLES OBJECTIONS CONTRE LA THÉORIE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE SUR LES IDÉES.

§ 48. *Quoique table rase au commencement, l'intelligence humaine n'entre pas moins en reine puissante dans le monde intellectuel. — Les principes de saint Thomas excluent formellement la doctrine matérialiste : « Qu'il n'y a pas d'idée sans image » et que « toute idée a été d'abord « sensation. » — Vraie nature de l'image et de l'idée, et impossibilité de se trouver ensemble dans l'esprit.—Encore une magnifique doctrine de saint Thomas sur la sensation, et conséquences qui en dérivent. — La théorie de la philosophie chrétienne sur la connaissance est la seule qui explique l'homme et la seule vraie.*

Exposer la Vérité, c'est la venger, la persuader et la faire aimer. Nous n'avons donc eu besoin que de reproduire et développer, comme nous venons de le faire, les principes sur lesquels repose la théorie de la philosophie chrétienne sur la connaissance, pour faire justice de l'injustice avec laquelle le semi-rationalisme a osé attaquer cette sublime et magnifique théorie, et pour la recommander à l'admiration et aux sympathies de nos lecteurs.

Cependant, comme, dans ces attaques, le semi-rationalisme a intercalé aux injures de prétendues objections, nous devons ici réduire à leur juste valeur celles, au moins, de ces objections qui empruntent au sophisme un air sérieux, et qui ont fait quelque fortune auprès des esprits superficiels. Mais ce sera toujours à l'aide de nouveaux développements des principes de saint Thomas, que nous remplirons cette tâche.

Encore une fois donc, notre lecteur ne perdra rien à suivre attentivement cette discussion; et, en connaissant toujours mieux la philosophie de saint Thomas, par cela même il connaîtra mieux encore la philosophie chrétienne.

On vient d'entendre le semi-rationalisme, reprochant d'abord à saint Thomas d'avoir voulu abaisser l'intelligence humaine, en n'en faisant, au commencement de son existence, qu'*une table rase dans laquelle rien n'est écrit.* Mais, ainsi que nous l'avons fait

souvent remarquer, dans nos écrits philosophiques, les chrétiens croient, par exemple, que le Verbe de Dieu fait homme, n'est entré dans le monde, que dans l'état du dénûment le plus complet ; et cependant, en admettant ce fait, ils ne pensent pas dégrader leur Rédempteur. Et pourquoi ? si ce n'est que, pour eux, ce Fils de Dieu, en naissant si pauvre, si petit, n'en a pas moins porté sur ses épaules, comme l'avait prédit le Prophète, sa principauté, c'est-à-dire le pouvoir de soumettre le monde à son empire et d'y régner en Dieu puissant et en Roi de la paix : *Parvulus natus est nobis... et factus est principatus super humerum ejus, et vocabitur... Deus fortis...princeps pacis* (*Isa.*, IX). Comment donc saint Thomas aurait-il dégradé, déformé l'intelligence humaine, en admettant qu'elle aussi n'entre dans le monde que dans l'état du dénûment le plus complet, par rapport aux idées, puisqu'il admet en même temps qu'elle porte en elle et avec elle, dès sa création, la faculté de l'*intellect-agissant*, par laquelle elle partage la lumière divine, *Intellectus agens est participatio quædam luminis divini;* et que, par cette noble et sublime prérogative, elle peut voir l'Universel à travers le Particulier, se former elle-même les idées et s'en enrichir ; et que, par ce pouvoir, presque divin, elle peut conquérir le monde intellectuel et y régner en reine ?

Le semi-rationalisme a, en second lieu, attribué à saint Thomas d'avoir, par sa théorie sur la connaissance, admis la doctrine de l'école matérialiste : « Que notre intelligence n'a pas « d'idées sans images, et que tout ce qui est idée en elle a été « sensation. » C'est méconnaître les principes les plus clairs de la philosophie de saint Thomas, et faire preuve de ne rien comprendre à l'idée ni à la sensation.

Selon *saint Thomas*, l'intellect humain, durant cette vie, ne voit rien, il est vrai, sans le secours des images, *Intellectus humanus, in statu præsentis vitæ, nihil videt sine phantasmate;* mais de cette doctrine il ne s'ensuit pas que TOUT *ce qui est idée dans l'âme ait été d'abord sensation*, parce que la sensation ne produit en nous que l'*image*, et que, quant à l'*idée*, elle est l'œuvre de l'intellect agissant, et non de la sensation ; l'idée *est dans l'âme*, mais elle n'est ni d'*abord* ni après *dans la sensation;* car l'universel ne se trouve pas, ne peut se

trouver dans le particulier. Elle n'*est pas sensation*, mais elle est le résultat d'un acte purement intellectuel que, *selon saint Thomas*, notre esprit accomplit indépendamment de tout organe *corporel : Sine corporali organo.*

Nous ajouterons que, de ce que notre intelligence ne peut rien voir ici-bas *sans le secours des images*, il ne s'ensuit pas non plus qu'*elle n'ait pas en elle d'idées sans images.* Tout au contraire; voici la raison de cette distinction, à laquelle notre critique n'a pas fait attention.

« Le Sens, dit saint Thomas, diffère de l'intellect et de la rai-
« son, en ce que l'intellect ou la raison saisit les *Universaux* qui
« sont *Partout* et *Toujours*, tandis que le sens ne saisit que les
« choses *Singulières* qui sont *Ici* et *Maintenant*. Par consé-
« quent le Sens, selon la nature qui lui est propre, ne peut
« connaître que les choses présentes. Ainsi le Sens et l'Intellect
« diffèrent entre eux autant que l'Universel diffère du Particu-
« lier (1). »

L'objet propre de l'intellect, dit encore saint Thomas, est l'Être Commun; *Ens in commune est objectum proprie intellectus.* Tandis donc que la nature propre du sens est de connaître *cette* chose, *cet* homme, *ce* cheval, la nature propre de l'intellect est de connaître la *quiddité* de LA chose, de comprendre ce qu'est LA chose, ce qu'est L'homme, ce qu'est LE cheval; *Quidditas rei materialis est nostri intellectus objectum.*

Or, tout ce qui est reçu dans une chose, dit toujours saint Thomas, n'y est reçu que selon la nature de la chose qui le reçoit; *Omne passivum recipit actionem agentis, secundum suum modum.* Puisque donc, par sa nature propre, l'intellect n'est apte à comprendre que l'universel, il ne peut recevoir en lui-même que l'universel; il ne peut connaître même la chose particulière que dépouillée de ses conditions du *Ici* et du *Maintenant*; dépouillée des circonstances du temps et du lieu qui

---

(1) « Differt sensus ab intellectu et ratione, quia intellectus vel ratio est
« Universalium quæ sunt *ubique* et *semper*; sensus autem est *Singularium*
« quæ sunt *Hic* et *Nunc*; et ideo sensus, secundum propriam rationem, non
« est cognoscitivus nisi præsentium... Sensus et intellectus differunt per Univer-
« sale et Particulare (*De Sensu et Sensato*). »

l'individualisent, la particularisent, et en font *cette* chose et non pas une autre. Il ne peut saisir la *quiddité*, la forme intelligible, l'idée de la chose, qu'autant qu'elle n'a plus rien de particulier, d'individuel, de matériel, de temporel, de local; en tant qu'elle est une conception purement intellectuelle. Ainsi, non-seulement il est faux que, *selon le saint Docteur*, *il n'y a pas d'idée sans image*, mais il est impossible, *selon le saint Docteur*, que l'idée conserve la moindre trace de l'image.

On vient de l'entendre nous dire que le sens et l'intellect diffèrent entre eux, autant que l'universel diffère du particulier. Il y a la même différence entre l'image et l'idée. L'image, il faut le répéter, est la représentation particulière de CETTE chose, l'idée est la conception générale de LA chose. Une idée-image ne serait pas une idée; une idée-image, c'est une contradiction, un non-sens. L'idée et l'image s'excluent mutuellement et ne peuvent se trouver un seul instant ensemble. Là où est l'image, il n'y a pas d'idée; là où est l'idée, il n'y pas d'image. Tant que l'objet extérieur n'est, en quoi que ce soit, qu'à l'état d'image on le connaît, mais on ne le comprend pas; on en a la perception, mais on n'en a pas l'idée. La connaissance de la *quiddité* ou l'idée de la chose n'apparaît, en présence de l'intellect, que lorsqu'elle s'est dépouillée de toute matérialité, s'est séparée de l'image et n'a plus rien de commun avec l'image.

Nous continuons, il est vrai, à avoir en nous l'image de la chose, même après que notre intellect s'en est formé l'idée. Mais cette image demeure dans notre faculté imaginative; *In phantasia*, qui est une faculté corporelle, et que nous avons commune avec la brute; mais elle ne saurait pas dépasser les limites de cette faculté et se glisser dans l'intelligence. Semblable, en quelque sorte, à la céleste Jérusalem, où rien d'impur n'ose mettre le pied, *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum* (*Apoc.*, XXI), notre intelligence est un sanctuaire dans lequel rien de particulier, de matériel, de sensible ne saurait pénétrer et en profaner la majesté. Ce sanctuaire n'est ouvert qu'à Dieu et à la lumière ineffable de son *Verbe*, qui *éclaire tout homme venant dans ce monde*, et qui communique à notre esprit la haute puissance, je dirais presque la puissance divine de généraliser le particulier, de voir l'universel et de *Comprendre*.

Ce sont là des principes élémentaires de la science idéologique. Pourquoi des philosophes sérieux nous forcent-ils à soupçonner qu'ils les ignorent !

Notre critique a l'air de se scandaliser de ce que, *selon le saint Docteur, la sensation serait la matière première des connaissances spirituelles*. Pour calmer ses scrupules, nous lui rappellerons encore une fois, la belle et importante doctrine de saint Thomas sur le mystérieux phénomène de la *sensation*, et qui, se trouvant à la fin de la SOMME, a peut-être échappé au regard observateur de notre antagoniste. «Les organes de la sensation, dit l'Angélique, sont « modifiés en deux différentes manières par les choses qui sont « en dehors de l'âme. La première manière, c'est par une modi- « fication *naturelle*, et cela arrive lorsque notre organe partage « la même qualité *naturelle* de la chose extérieure qui agit sur « lui : comme lorsque la main devient chaude par le contact d'une « chose chaude, ou odoriférante par le contact d'une chose odo- « riférante. La seconde manière, c'est par une modification *spi- « rituelle*; et cela a lieu lorsque la qualité sensible n'est reçue « dans notre organe que par son *être spirituel*, c'est-à-dire « lorsque notre organe reçoit en lui, non pas la *qualité sensible*, « mais son *espèce* ou sa *forme intentionnelle* : comme, lorsqu'on « regarde un objet blanc, la pupille perçoit l'*espèce* ou la forme « intentionnelle de la blancheur, sans que cependant elle de- « vienne blanche elle-même (1).

« Lorsqu'on est affecté de la première manière, celui qui re- « çoit se trouve modifié selon la nature *matérielle*, parce qu'il re- « çoit la qualité de la chose extérieure selon son être *matériel*.» (Mais, dans ce cas, il y a communication de la même qualité *naturelle*, de la chaleur, par exemple, de la part du corps froid

---

(1) « Sciendum est quod organa sentiendi immutantur a rebus quæ sunt extra « animam, dupliciter : Uno modo, *Immutatione naturali*, quando, scilicet, « organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra ani- « mam quæ agit in ipsum, sicut cum manus fit calida ex tactu rei calidæ, vel « odorifera, ex tactu rei odoriferæ. Alio modo, *Immutatione spirituali*, quando « recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum *esse* spirituale, id est « species sive intentio qualitatis et non ipsa qualitas, sicut pupilla recipit spe- « ciem albedinis et tamen ipsa non efficitur alba (*Supplement.* quæst. 84, « art. 3). »

touché par un corps chaud) ; « mais il n'y a pas de sensation pro« prement dite, parce que la sensation n'a lieu que dans le SENS « ou dans l'organe, capable de recevoir les espèces ou les formes « de l'objet matériel sans la matière, ou bien sans l'*être naturel* « qu'elles avaient hors de l'âme. C'est pourquoi les corps glori« fiés ne seront pas affectés de la *première* manière, mais de la « *seconde*, selon laquelle le sens, qui est sensible en *puissance*, de« vient sensible en *acte*, et est modifié, sans qu'il éprouve ce« pendant de changement dans sa nature (1).

« Tout être *passif*, continue saint Thomas, ne reçoit que se« lon sa propre capacité l'action de l'être actif. Conséquemment, « s'il y a des êtres, disposés par leur nature à être modifiés par « l'être actif, de toutes les deux manières indiquées, c'est-à-dire « d'une manière *naturelle* et d'une manière *spirituelle*, ils reçoi« vent, en effet, cette double modification. Seulement la modi« fication selon l'être *naturel* précédera la modification selon « l'être spirituel, comme l'être *naturel* de la chose précède (par « rapport à nous) l'être intentionnel ou l'idée que nous nous en « formons... Les corps *inanimés* ne sont modifiés par les quali« tés sensibles des autres corps que d'une manière *naturelle* « seulement, et non d'une manière *spirituelle* (2). »

Mais les corps animés ou sensitifs, étant capables d'être modifiés de l'une et de l'autre manière, reçoivent en eux, en même temps, la forme naturelle et la forme spirituelle des objets sensibles.

D'après cette doctrine, une pierre, chauffée par le feu, ne

---

(1) « Prima receptio non causat sensum; at hæc receptio immutat naturam « recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale. « Prima receptio non causat sensum per se loquendo, quia sensus est suscep« tivus specierum in materia, præter materiam, præter *esse materiale* quod « habebant extra animam. Unde ista receptio (primi modi) non erit in cor« poribus gloriosis; sed secundum eam (secundi modi) quæ per se facit sen« sum in actu, et non immutat naturam recipientis (*Suppl.*, qu. 84, art. 3). »

(2) « Omne passivum recipit actionem agentis, secundum suum modum. Si « ergo aliquid sit quod sit natum immutari ab activo, naturali et spirituali im« mutatione, immutatio naturalis præcedit immutationem spiritualem, sicut « *esse naturale* præcedit *esse intentionale*... Corpora inanimata immutantur « per qualitates sensibiles, solum naturaliter et non spiritualiter (*Ibid.*). »

partage que la qualité *naturelle* du corps chaud qui l'a touchée, parce que, corps inanimé qui ne sent pas, la pierre n'est modifiable que de cette seule et unique manière; tandis que tout corps animé, sensitif, le corps de la brute ou de l'homme, chauffé par le contact d'un corps chaud, non-seulement partage la qualité *naturelle* de la chaleur de ce corps, mais encore reçoit en lui, pour le transmettre au principe qui l'anime, la forme de la chaleur ; il *sent* la chaleur et il reçoit aussi d'une manière *spirituelle* la qualité de la chaleur, après l'avoir reçue d'une manière *naturelle*. C'est parce que, dans sa condition de corps animé, sensible, il peut sentir.

Cette doctrine, pour être magnifique, profonde, n'en est pas moins simple et certaine; et pour être ignorée ou oubliée et mise de côté par la plupart des philosophes de l'école cartésienne, n'en est pas moins l'histoire véritable, la théorie expérimentale de la sensation et la clef pour pénétrer dans les puissances de l'esprit humain.

Si c'est le propre du SENS de recevoir l'objet extérieur, non-seulement selon la nature *matérielle* de cet objet, comme le reçoit la pierre et même la plante, mais encore selon sa *nature* ou sa forme *spirituelle*, c'est donc le propre du sens, ainsi que nous l'avons fait observer dans la Tradition, de *spiritualiser le matériel*, comme c'est le propre de l'intellect de *généraliser le particulier*; et *sentir* c'est saisir le matériel sans la matière : comme *comprendre* (*intelligere*) c'est saisir le particulier sans ses particularités.

Voici donc la différence essentielle qui distingue le corps animé du corps inanimé, et le corps uni à une forme *intellective*, du corps uni à une forme purement *sensitive*. La pierre reçoit l'objet extérieur, selon sa nature *matérielle*, et en est modifiée d'une manière corporelle et sensible : elle se trouve chauffée par l'air chaud ou refroidi par l'air froid, parce qu'elle est corps. Mais elle ne reçoit pas l'objet extérieur selon sa nature *spirituelle*, elle ne reçoit pas la forme intentionnelle de la chaleur ou du froid, parce qu'elle n'a pas de *sens*, parce qu'elle est modifiable par la matière, mais elle ne peut pas la *sentir*. De même la brute partage la qualité matérielle de ce corps extérieur, et elle s'en trouve modifiée matériellement, parce qu'elle

a un corps; en même temps, elle partage cette même qualité d'une manière spirituelle qui la modifie d'une manière spirituelle; elle est chauffée par un corps chaud, refroidie par un corps froid, et de plus, elle *sent* la chaleur et le froid, parce qu'elle a un corps, uni à une forme (âme) sensitive. Mais, en spiritualisant le matériel, elle ne saurait l'*universaliser*, et pourquoi? parce qu'elle n'a pas d'intellect; *equus et mulus quibus non est intellectus.*

Quant à l'homme, il reçoit en lui l'objet extérieur selon sa nature matérielle, parce qu'il a un corps matériel comme la pierre; il reçoit encore l'objet extérieur selon sa nature *spirituelle*, parce qu'il a un corps *sensible* comme la brute; et, de plus, il transforme en une conception universelle cette même forme matérielle, parce qu'il a un intellect, de même nature que l'intellect de l'ange, quoique non de la même puissance ni de la même perfection.

Il résulte de cette théorie que, pour saint Thomas, le produit de la sensation ou la forme intentionnelle, l'image de la chose matérielle sans la matière, est quelque chose de spirituel; et que l'intellect agissant, n'opérant que sur cette forme, sur cette image spirituelle pour en extraire la forme intelligible ou l'idée, n'opère que sur une chose spirituelle; et par conséquent voilà une autre preuve qu'il est formellement faux que, *selon saint Thomas*, la *matière soit la cause des idées spirituelles.*

Saint Thomas a, au même endroit dit encore ceci : « Qu'on « veuille appeler *passion* l'impression qu'on éprouve au mo- « ment où l'on sent, je ne m'y oppose pas, pourvu qu'il soit « bien entendu que, par cette *passion* (qu'on subit lorsque l'or- « gane corporel est modifié de la *seconde* manière), le corps n'est « pas attiré hors de la qualité naturelle (d'être un corps), mais « seulement PERFECTIONNÉ d'une manière toute spirituelle; « par conséquent l'*impassibilité* propre des corps des bienheu- « reux n'exclut pas cette espèce de passion (1). »

---

(1) « Per hanc passionem, quæ est in actu sentiendi, quæ non est aliud quam « receptio prædicta, non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed « spiritualiter perficitur. Unde impassibilitas Beatorum corporum hanc passionem « non excludit (*Suppl.*, qu. 84, art. 3). »

De cette doctrine, si simple et si profonde à la fois, on doit conclure que la théorie de la connaissance intellectuelle, fondée sur la merveilleuse faculté du sens, de percevoir le matériel sans la matière ou de spiritualiser le matériel, et sur la faculté encore plus merveilleuse de l'intellect, de saisir la quiddité particulière de la chose sans ses particularités ou d'universaliser le particulier, est la seule théorie qui explique la vraie nature de l'homme et la place qu'il occupe dans la hiérarchie des êtres créés. Que c'est la seule doctrine, à l'aide de laquelle on peut se rendre compte de tous les phénomènes intelligents et sensibles. Que c'est la seule théorie qui relève la grandeur de la dignité de l'homme, et qui fait comprendre la destinée, les rapports, l'harmonie de toutes ses fonctions, en nous le présentant comme partageant la vie des anges par l'esprit, en même temps qu'il partage la vie animale par le corps. Que c'est la seule théorie qui nous fait comprendre que, comme le corps, spiritualisant la matière par la sensation, en demeurant dans sa condition naturelle de corps, se trouve perfectionné et élevé, en quelque sorte, jusqu'à l'esprit ; de même, notre esprit, universalisant le particulier par son action sur les fantômes sensibles, en demeurant dans sa condition naturelle d'être intelligent, se trouve perfectionné et élevé en quelque sorte jusqu'à l'ange, et même jusqu'à Dieu.

Voilà donc de la vraie, de la grande philosophie, s'il en fut jamais, et que l'ignorance complète de la nature de l'homme, et l'orgueil que cette ignorance inspire, peuvent seuls critiquer.

§ 49. *Autres remarques sur le reproche fait à saint Thomas : « d'avoir « établi la sensation, comme cause de l'idée. »* — LE PREMIER - COMPRIS *et* LE SECOND - COMPRIS *des scolastiques. — Véritable rôle de la sensation dans les opérations de l'intellect. Nécessité pour l'âme humaine d'être unie au corps. — Seulement, par la théorie chrétienne sur les idées, on peut se rendre compte de la place que l'homme occupe dans la création.*

Le reproche que le semi-rationalisme, d'accord avec tout ce qui n'est pas catholique, fait à saint Thomas, d'avoir *établi* la *sensation comme cause* de l'*idée*, et le *Matériel* et le *Fini* comme véhicule, élevant l'intelligence humaine au *Spirituel* et à l'*Infini ;*

ce reproche, dis-je, est très-grave, car c'est dire que le plus grand logicien qui ait existé au monde, soit tombé dans la contradiction et dans l'absurde, et que le Docteur le plus vaillant et le plus zélé du Spiritualisme chrétien, ait ouvert la porte et ait accordé droit de cité au matérialisme païen. Notre lecteur nous permettra donc d'insister encore davantage sur l'énorme injustice d'un pareil reproche. Nous espérons même qu'il nous saura gré d'une pareille insistance; car il y verra développé, de la manière la plus claire que possible, le point le plus capital de la vraie philosophie, la philosophie chrétienne. Cette explication ne se rencontre pas, que nous sachions, dans les modernes faiseurs de philosophie.

Rien n'est d'abord plus formellement contraire aux principes du Docteur Angélique que l'impertinante accusation qu'on lui a intentée, *d'avoir fait, de la sensation, la cause de l'idée spirituelle.*

« Comprendre les Universaux, dit-il, c'est comprendre la na-« ture du genre ou de l'espèce, SANS LES INDIVIDUS et « au moyen de la conception intelligible que l'intellect agissant « a abstraite de la matière (1). » Il est donc évident que, pour saint Thomas, l'idée est l'œuvre de l'esprit, et qu'elle n'a point la sensation et encore moins la matière pour cause.

« Le *compris*, dit encore saint Thomas, est de deux espèces: « le *Premier-compris*, qui est l'espèce intelligible, et le *Second-« compris,* qui est la chose même dont on a l'espèce intelligible. « La première chose que nous comprenons, dans les conditions « de la vie présente, est la *quiddité* des objets matériels (2), *Pri-« mum, quod intelligitur a nobis, secundum statum præsentis « vitæ, est quidditas rei materialis.* »

Ainsi donc, pour saint Thomas, lorsque l'image d'un objet matériel s'est formée dans notre faculté imaginative, à la suite de la sensation, ce que nous y comprenons *avant tout*, c'est la

---

(1) « Intelligere universalia est intelligere naturam generis vel speciei, SINE « INDIVIDUIS, per speciem intelligibilem abstractam a materia, per intellectum « agentem. »

(2) « Intellectum duplex : *Intellectum primum*, species intelligibilis, et *intellectum secundum,* id est res cujus est species. »

quiddité de cet objet, et puis, par un acte *réflexe*, nous comprenons l'objet lui-même.

Je vois un lion, et au même instant où je l'ai sous les yeux, je me trouve en avoir l'image dans ma *fantaisie*. Aussitôt mon intellect, se portant sur cette image, la dépouille de ses conditions matérielles du temps et du lieu, et s'en forme l'espèce intelligible, l'idée. Il y lit dedans (*intus legit*), et comprend ce qu'est UN lion; ce n'est que par une seconde opération, ce n'est qu'en retournant sur cet animal et en lui appliquant l'idée que je me suis faite d'UN lion, que je connais CE lion. Mon *premier compris*, ce que je vois avant tout dans mon intellect et par mon intellect, c'est l'*espèce intelligible*, l'*universel* du lion, ou bien *sa nature, son genre, son espèce*, ses conditions générales, indépendantes de tout temps et de tout lieu. Quant à la connaissance de CE lion, de son individualité et des conditions *particulières* de son existence, c'est mon *second compris;* c'est l'acte *réflexe* de mon intellect.

Il est possible que la grossièreté d'esprit de nos philosophes prétendus spiritualistes, qui les empêche de rien comprendre aux opérations de l'esprit, leur fasse dédaigner et même tourner en ridicule cette profonde doctrine. Mais elle n'en est pas moins la doctrine que saint Thomas s'est formée, en pénétrant dans les mystérieuses profondeurs de l'intellect, et en surprenant la nature intelligente sur le fait. Dans tous les cas, la conséquence nécessaire d'une pareille doctrine est que, selon saint Thomas, loin que la vision de CE lion soit la *cause* de l'idée que je me forme DU lion, c'est par l'idée que je me suis formée DU lion que je connais CE lion. C'est-à-dire, loin de comprendre par le particulier l'universel, c'est au contraire par l'universel que notre intelligence comprend le particulier. C'est-à-dire que, loin que le matériel soit la *cause* de notre opération spirituelle, c'est notre opération spirituelle qui est la cause par laquelle nous comprenons le matériel. Il est donc évident que, pour ceux qui la connaissent et qui la comprennent, la théorie de saint Thomas sur la connaissance est tout ce qu'on peut imaginer de plus pur, de plus élevé, de plus spirituel.

« Mais s'il en est ainsi, nous dira-t-on, à quoi bon, pour l'âme « humaine, d'avoir un corps? et quel est le rôle que la sensa-

« tion jouerait dans l'économie de ces ineffables opérations? » Saint Thomas lui-même s'est chargé de répondre d'avance à ces questions.

« Il est certain, dit-il, que, subsistant en elle-même et par « elle-même, l'âme humaine ne dépend pas du corps quant à « son *être*. Si donc le corps ne lui est pas nécessaire pour qu'elle « *soit*, il faut conclure qu'il ne lui est nécessaire que pour qu'elle « *opère*; et puisque son opération propre et spécifique est l'opé- « ration de comprendre, il est nécessaire d'admettre qu'il lui « est nécessaire pour l'aider à comprendre (1). »

Saint Thomas a dit encore : « Dans l'ordre naturel de la créa- « tion, l'âme intellective est au dernier rang parmi les substan- « ces intellectives. En preuve de quoi, elle n'a pas naturellement « *en elle-même la connaissance de la vérité* (2) : c'est là le « propre des anges; mais elle est obligée de recueillir cette con- « naissance à l'aide des sens, parmi les choses visibles, comme « saint Denis l'affirme (3). »

Remarquez bien, dans ce beau passage, les mots : « Selon l'ordre de la nature, » car ils renferment un grand sens, et sont d'une grande portée. Le voici ce sens, que le saint Docteur lui-même leur a donné, en différents endroits de sa Somme (p. 1) et et de ses Questions disputées (*de Creatione*).

Connaître, c'est percevoir un objet extérieur d'une manière purement intentionnelle, ou sans que rien de physique de cet objet passe dans l'être simple qui le perçoit.

Tout objet extérieur peut être connu de deux différentes manières, ou d'une manière *particulière*, dans son *individualité*, ou d'une manière *universelle*, dans son *espèce*, dans sa *quiddité*,

---

(1) « Maxime videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus « propriam operationem quæ est intelligere, quia secundum esse suum a cor- « pore non dependet. »

(2) Voilà saint Thomas réfutant, par ce peu de mots, de la manière la plus formelle et la plus explicite, la théorie des idées innées.

(3) « Anima intellectiva, secundum naturæ ordinem, infimum gradum in « substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi « insitam notitiam veritatis sicut Angeli; sed oportet quod eam colligat ex « rebus visibilibus, per viam sensus, ut Dionysius dicit. »

dans sa forme intentionnelle, dans son idée. Cette dernière manière de connaître les objets extérieurs est le propre des substances intellectuelles; car le propre de l'intellect, c'est de *lire dans la chose* (*Intus legere*), de concevoir la chose par ses constitutifs essentiels, de savoir *ce qu'elle est* (*Quod quid est*) *toujours et partout;* et l'être UNIVERSEL est l'objet immédiat et propre de l'intellect. Quant à la première manière de connaître les objets extérieurs, elle est le propre du sens; car le sens ne connaît l'être extérieur que dans son individualité, tel qu'il est Maintenant et Ici (*Hic et Nunc*). Par le sens, on ne connaît que CET homme; c'est par l'intellect qu'on connaît L'homme.

Dieu a créé trois espèces différentes d'êtres, capables de connaître les objets extérieurs : l'Ange, l'Homme et la Brute. Mais l'ange est une forme SANS matière; l'homme est une forme DANS la matière; la brute est une forme AVEC la matière. L'ange connaît les choses de la seconde manière sans avoir besoin de les connaître de la première manière; la brute les connaît de la première manière, et demeure entièrement étrangère à la connaissance de la seconde manière. Il n'y a que l'homme qui connaisse des deux manières, en même temps, les objets extérieurs.

C'est que l'ange, étant une intelligence, peut connaître la quiddité, l'universel, et avoir l'idée ou la forme intelligible des choses, qui est l'objet naturel de l'intellect. Mais étant, par sa nature, une intelligence incorporelle, séparée de la matière, et ayant son être parfait, *sans* la matière, il n'a pas besoin des formes matérielles des choses, des *images*, pour s'élever à l'intelligence de leurs formes intelligibles.

La brute, au contraire, n'ayant pas d'intellect (*Quibus non est intellectus*), et n'ayant d'être qu'*avec* la matière, et dépendant de la matière, n'a pas d'opération indépendante de la matière; car on n'opère qu'aux mêmes conditions auxquelles on EST (*Operatio sequitur esse*). La brute ne saurait donc pas concevoir l'universel, la quiddité, ni avoir des idées des choses, mais seulement en avoir la connaissance individuelle, particulière, matérielle, et les images toujours *particularisées*. Elle connaît *cet* homme, *ces* hommes, une *foule* d'hommes; mais quant à L'homme, elle ne le sait pas, ne peut le savoir. Si, par impossi-

ble, le chien pouvait parler, et si on lui demandait de dire : « Qui est *cet* homme ? » il pourrait répondre : « C'est mon maître. » Mais si on voulait savoir de lui : « Qu'est-ce que l'homme ? » il serait obligé de répondre : « Je ne le sais pas, » et même il n'entendrait rien à cette dernière question. *Quibus non est intellectus.*

Il n'y a que l'homme, l'être esprit et corps, l'être intelligence DANS la matière, qui puisse en même temps *comprendre* l'universel, parce qu'il a un intellect, et *sentir* le particulier, parce qu'il a un corps. En tant qu'être intelligent, il est du même genre (non de la même espèce) que l'ange. Il lui appartient donc, en vertu de sa nature, d'avoir, comme l'ange, des espèces intelligibles, des conceptions générales, des idées des choses. En tant qu'être corporel, il est du même genre (non de la même espèce) que la brute. Il lui convient donc, en vertu de sa nature aussi, d'avoir, comme la brute, des espèces matérielles, les impressions particulières, des images des choses.

Mais, saint Thomas vient de nous le dire : « Dans l'ordre de « la création, en tant qu'âme intellective, l'homme est au der- « nier rang parmi les substances intellectuelles ; comme, en « tant que corps sensitif, il est au premier rang parmi les êtres « sensibles. » De même donc qu'il *sent* d'une manière plus spirituelle, plus parfaite que la brute, de même il ne peut comprendre que d'une manière moins intellective, moins parfaite que l'ange ; il n'a pas naturellement en lui la connaissance de la vérité comme l'ange : *Non habet naturaliter sibi insitam notitiam veritatis.* C'est-à-dire qu'il ne peut saisir d'une manière directe, par ses forces seules, la quiddité des choses, ce qui est *en connaître la vérité ;* mais il a besoin de la déduire, de l'abstraire des images des choses visibles qui lui sont fournies par les sens : *Sed oportet quod eam colligat ex rebus visibilibus per viam sensus.* Voilà la raison, déduite de l'ordre naturel des êtres et de l'économie de la création, la raison par laquelle l'intellect humain a besoin des fantômes, des images des choses, lui servant de matière première pour développer et exercer la plus noble fonction de son esprit, la fonction de comprendre. C'est ainsi que, quel que soit son talent, l'artiste, le sculpteur a besoin de

la *matière*, du marbre, du bois, de la craie, pour former la statue.

Sortez de cette doctrine, et vous n'entendrez plus rien à l'homme, vous ne saurez plus ni ce qu'il est, ni ce qu'il fait, ni le rôle qu'il est appelé à jouer dans l'ordre des êtres créés; vous ne pourrez plus vous rendre compte pourquoi cet être corporel a un intellect, ni pourquoi cet être intelligent a un corps.

Mais, en restant dans la doctrine thomistique de la connaissance, l'on comprend l'ineffable dessein de Dieu dans la formation de l'homme.

Il avait créé l'ange, une intelligence sans corps; il avait créé la brute, un corps sensitif sans intelligence (*quibus non est intellectus*).

Mais, s'il en était resté là, l'intelligence serait éternellement demeurée étrangère à la matière, et la matière à l'intelligence. L'ordre spirituel et l'ordre corporel seraient éternellement demeurés séparés par un abîme; il n'y eût pas eu de trait d'union, de lien, parmi les êtres créés, ni unité dans la création.

Afin donc de prouver que tout lui est possible, ce qu'il lui plaît de faire : *Omnia quæcumque voluit fecit;* afin de montrer qu'il peut rapprocher les natures les plus éloignées et les plus disparates, et en former de nouvelles natures, et réunir dans un milieu admirable et harmonieux les extrêmes les plus contradictoires et les plus opposés; et afin qu'il y eût gradation, ordre, concert, harmonie, dans la création, il s'est plu à faire l'homme, une intelligence corporelle et un corps intelligent, une intelligence ayant besoin du corps pour comprendre, et un corps pouvant servir d'instrument, de secours aux fonctions de l'intelligence. Et par là il s'est, d'une manière particulière, révélé, comme l'a dit saint Paul, le Dieu infiniment sage, infiniment bon, infiniment puissant, et il a mis à découvert ses ineffables desseins de l'ordre naturel, dans la création du monde. *In visibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

§ 50. Encore une réponse à cette objection, contre l'idéologie chrétienne : « Que l'intellect fini de l'homme ne saurait se former des conceptions infinies, des idées. » La VERTU SENSITIVE ET LA VERTU INTELLECTIVE. — *Il y a deux manières de comprendre. Celle dont notre intellect comprend l'Idée infinie, n'est pas absolue, mais partielle.— L'Intellect créé ne comprend pas l'infini en acte, mais en puissance. Le semi-rationalisme fait preuve de ne rien comprendre à ces hautes doctrines*

Dans l'intention de déprécier toujours davantage la théorie chrétienne sur les idées, le semi-rationalisme revient, à différentes reprises, sur cette objection : « Que les idées n'étant, d'après saint Augustin, que *les formes stables, les raisons éternelles des choses*, des conceptions infinies, on ne peut admettre qu'elles passent de l'Intellect divin, où elles sont de toute éternité, dans l'intellect humain, par vertu de ce dernier intellect ; car ce serait admettre que l'esprit créé et fini de l'homme puisse comprendre l'éternel et l'infini, ce qui est absurde. Pour expliquer donc le fait incontestable de la présence des idées de Dieu, dans l'esprit de l'homme, il faut, de toute nécessité, avoir recours ou à l'hypothèse de Descartes : *Que c'est Dieu même qui les imprime dans notre âme, en la créant*, ou à l'hypothèse de Malebranche : *Que notre âme les voit simplement et directement en Dieu.*»

Nous venons de faire justice de cette objection (§ 31, pag. 220), que le semi-rationalisme a d'abord formulée contre saint Thomas en particulier ; or, renouvelée contre l'idéologie de la philosophie chrétienne en général, cette objection prétendue n'est devenue ni plus solide ni plus sérieuse. Elle demeure donc morte et bien morte par ce simple argument sous lequel nous l'avons enterrée. L'exemple des Saints qui, tout hommes qu'ils soient, par la puissance que Dieu leur communique, font des prodiges que Dieu seul peut faire, est une preuve évidente qu'il ne répugne pas qu'une cause humaine et finie, revêtue d'une vertu divine et infinie, accomplisse des œuvres divines et infinies. Or la lumière par laquelle l'intellect-agissant opère, pour le philosophe chrétien, est une lumière divine : *Participatio luminis divini*. Pourquoi donc ne saurait-il cet intellect, corroboré par cette lumière divine, se former des conceptions divines, infinies, des idées ?

Cependant, à l'aide des magnifiques doctrines de saint Augustin

et de saint Thomas que nous avons exposées dans le chapitre qui précède, nous croyons devoir éclaircir encore davantage cette grave question.

L'*espèce intelligible* n'est pas plus la pensée divine elle-même que l'*espèce sensible* n'est le corps naturel lui-même. L'espèce intelligible ou l'idée n'est que la ressemblance de la pensée divine, comme l'espèce sensible n'est que la ressemblance du corps naturel. Saint Augustin vient de nous dire qu'en vertu d'une lumière incorporelle, notre intellect voit les pensées divines de *la même manière* qu'en vertu de la lumière corporelle notre œil voit les choses naturelles. Lors donc qu'en nous appuyant sur ce principe lumineux de l'Aigle des Docteurs, nous disons « que notre intellect se forme les idées, » nous ne prétendons pas qu'il saisit les pensées divines, mais seulement que, par la vertu *intellective,* il se forme, il se crée des *ressemblances* des idées increées, *de la même manière* que, par la vertu *sensitive,* notre œil se forme et se crée des ressemblances des choses créées. Or, nous le demandons à tout esprit logique, est-ce que cela est impossible, contradictoire, absurde? Comment donc? élevé, soutenu par la lumière corporelle, notre œil peut bien se former des ressemblances parfaites (les images) des choses corporelles; et, élevé et soutenu par la lumière incorporelle, divine, l'intellect ne pourrait-il pas se former des ressemblances parfaites (les idées) des choses intellectuelles? Comment donc? par la lumière sensible, nous pouvons spiritualiser le matériel et connaître les œuvres de Dieu, et par la lumière intellectuelle nous ne pourrions pas universaliser le particulier et connaître les pensées de Dieu? Comment donc? par la lumière matérielle notre œil peut rencontrer exactement les images des corps comme Dieu les a *créés;* et par la lumière spirituelle, notre intellect ne pourrait rencontrer exactement les idées des choses comme Dieu les a *pensées?*

D'autant plus que les choses existantes ne sont que les pensées de Dieu réalisées dans le temps, ne sont que les conceptions infinies de l'intellect divin actualisées, déterminées et renfermées en quelque sorte dans les limites de la chose créée. L'idée divine se trouve donc, selon la belle parole de saint Thomas, POTENTIELLEMENT, *potentialiter,* dans les choses mêmes dont

elle est le type *exemplaire* et la *forme intentionnelle :* comme l'idée, le dessein de l'architecte, se trouve potentiellement dans l'édifice qu'il a construit, et comme les images des corps se trouvent potentiellement dans les corps mêmes qu'elles représentent. En se formant donc l'idée ou la conception universelle de la chose qu'il perçoit sous sa forme particulière, notre intellect ne tire pas du néant cette idée, il ne l'enlève pas directement à l'intellect divin, il ne fait que la découvrir dans le particulier, où elle se trouve vraiment, d'une certaine manière. En éclairant, par sa lumière intellectuelle, l'espèce sensible de l'objet particulier que les sens ont transmis à la *fantaisie,* en la dépouillant, par *abstraction*, de toutes les conditions matérielles du temps et du lieu qui la particularisent, il la transforme en une espèce intelligible et en une conception universelle, et la perçoit dans l'état où elle est dans l'intellect divin. C'est, en quelque sorte, l'action de la femme de l'Évangile, qui finit par découvrir la perle précieuse cachée sous un tas de fumier.

Encore une fois donc, tout cela n'est-il pas simple, naturel, clair, raisonnable, et ce qu'on oppose n'est-il pas, à son tour, niais, grossier, incompréhensible, absurde?

Quant « à la nécessité qu'aurait l'intellect fini de l'homme de comprendre l'infini, pour pouvoir se former l'idée, ce qui est impossible » ce n'est là aussi que du sophisme qui disparaît devant les grands principes de la philosophie chrétienne. Rappelons encore ici ce qu'elle enseigne sur la vision des Bienheureux dans le ciel, et cherchons à expliquer, avec ce secours, ce qu'elle enseigne touchant l'opération de notre intellect sur cette terre.

« Il est impossible, dit saint Thomas, que l'intellect créé voie « Dieu par son essence, à moins que Dieu lui-même ne s'unisse, « par sa grâce, à l'intellect créé, de manière à en être compris (1).

« Quant à ce qu'il est en lui-même, ajoute le saint Docteur, Dieu « est souverainement cognoscible. Mais ce qui est souverainement cognoscible *en soi*, peut bien n'être pas cognoscible pour « quelque intellect, à cause de la disproportion existant entre

---

(1) « Non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus, per suam gratiam, se intellectui creato conjungit, ut intelligibilem « ab ipso (I p., qu., 12, art. 4). »

« cette chose souverainement cognoscible, et l'intellect qui doit « la connaître. C'est ainsi que le soleil, qui est souverainement « visible, ne peut cependant, par l'excès même de sa lumière, « être vu par la chauve-souris (1). »

La lumière qui inonde les intelligences des Bienheureux dans le ciel, et les rend capables de *contempler* l'essence divine, n'est pas infinie. N'ayant donc pas une lumière infinie, il est impossible qu'aucune de ces intelligences créées *comprenne* cette essence infinie (2).

On ne peut comprendre une chose sans la connaître, mais on peut bien la connaître sans la comprendre. La brute connaît les objets extérieurs sans les comprendre.

Comprendre une chose, c'est la connaître parfaitement; la connaître parfaitement, c'est la connaître autant qu'elle est cognoscible. « Il y a deux espèces de compréhensions : la première est la compréhension prise dans le sens le plus rigoureux, la compréhension qui renferme tout entier l'objet compris. Or, Dieu ne saurait jamais être compris de cette manière; car, étant infini et cognoscible infiniment, il ne peut jamais être connu autant qu'il est cognoscible, il ne peut jamais être connu parfaitement, il ne peut jamais être compris par aucun être fini ni être renfermé en lui (3).»

La seconde espèce de compréhension, c'est la compréhension prise dans un sens plus large, et en tant que le mot « comprendre » est l'opposé du mot « poursuivre ». C'est dans ce sens qu'on dit « saisi » un homme qu'on tient par une main, et

---

(1) « Deus, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod maxime « cognoscibile est in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum » intelligibilis supra intellectum; sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non « potest a vespertilione, propter excessum luminis (I p., qu. 12, art. 1). »

(2) « Cum lumen, quo perfusi, divinam essentiam intuentur, infinitum non « sit, impossibile est quemquam creatum intellectum illam comprehendere (I p., « qu. 12, art. 7). »

(3) « Illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur, perfecte autem cogno- « scitur quod tantum cognoscitur quantum est cognoscibile.

« Comprehensio dicitur dupliciter : uno modo stricte et proprie, secundum « quod aliquid includitur in comprehensione, et sic nullo modo Deus comprehen- « ditur, quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest (*Ibid.*). »

qu'on n'a pas pris tout entier sur soi. « Dans ce second sens, on dit, avec vérité, que les Bienheureux comprennent Dieu, car, d'après l'Écriture, en arrivant au ciel, l'âme s'écrie : Je le tiens (mon bien-aimé, Dieu) et je ne le lâcherai pas (1). »

Telle est, par rapport à la vision de l'essence infinie, la condition de l'Intellect humain, dans la patrie, dans le lieu où il atteindra, pour sa récompense, le comble de sa perfection. A plus forte raison, dans ce monde, le lieu de l'exil, du travail et du mérite, il ne peut partager que dans une certaine mesure la lumière divine, et ne peut comprendre que d'une manière fort restreinte la pensée infinie, l'idée. La lumière donc qui fait toute la puissance de notre *Intellect-agissant*, tout en étant une participation de la lumière divine, *Intellectus-agens nihil aliud est nisi participatio luminis divini*, n'est pas plus *infinie* sur cette terre qu'au ciel; et la manière dont nous comprenons ici-bas les pensées de Dieu n'est ni plus complète ni plus absolue que la manière dont nous comprendrons là-haut l'Être de Dieu.

Nous ne comprenons pas et ne pouvons pas comprendre ces pensées divines, ces *formes stables*, ces *raisons éternelles des choses*, par la compréhension, prise au sens rigoureux et qui renferme tout entier l'objet compris. L'ange lui-même ne comprend pas, ne peut pas comprendre de cette façon l'être universel. Quelque grande que soit la mesure dont son intellect *participe* lui aussi *à la lumière divine;* et quelque parfaite que soit sa nature, il n'est qu'être créé, et partant fini, par sa nature et par ses facultés. Il ne peut donc comprendre entièrement l'infini. Il comprend certainement d'une manière plus parfaite et plus étendue que l'homme, l'infini intentionnel, tel qu'il se trouve dans l'Intellect incréé, parce que sa compréhension est immédiate et directe; mais il ne le comprend pas tout entier, parce qu'il est fini et que ses moyens le sont aussi.

Même pour l'Ange donc, et à plus forte raison pour l'homme, la compréhension de l'être Universel n'est que celle de la se-

(1) « Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio « insecutioni opponitur ; qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, « comprehendere eum dicitur ; et sic Deus comprehenditur a Beatis juxta « illud (*Cant*., 3) : Tenui eum, nec dimittam (I p., qu. 12, art. 7). »

conde espèce, la compréhension prise dans un sens très-large, la compréhension par laquelle on connaît de l'objet compris, on le saisit même, on approche de lui (*tenui eum*), mais on ne le reçoit pas tout entier en soi, on ne le *contient* pas.

Qu'on se rappelle la distinction expliquée plus haut (N° 30, p. 268), que la philosophie chrétienne fait entre l'infini *en puissance* et l'infini *en acte*, et dont rien que le phénomène que nous discutons en ce moment révèle la nécessité et l'importance. Dieu comprend tout l'infini, parce que lui seul est *en acte* infini, et que seul l'être infini en acte peut contenir, comprendre tout l'infini. Tout intellect créé, n'étant qu'*en puissance* par rapport à l'universel, il ne comprend aussi qu'en puissance. Il est infini *en puissance*, en tant qu'il peut *toujours* comprendre du nouveau dans l'infini; et l'infini, lui-même, est infini *en puissance*, par rapport à lui, en tant qu'il lui fournit toujours quelque chose de nouveau à apprendre de lui. Tout intellect créé est infini *en puissance*, en tant qu'il n'y a pas, pour lui, de bornes au delà desquelles il ne puisse plus rien comprendre. L'infini lui-même est en puissance à son égard, en tant qu'il n'y a pas, pour l'infini, de bornes au delà desquelles il ne peut plus être compris. Mais ce que l'intellect comprend *en acte*, dans l'infini, est toujours fini, parce que seule la compréhension *en acte* de l'intellect infini de Dieu, est infinie; mais toute compréhension en acte d'un intellect fini, ne peut être que finie.

Lors donc que, par son ineffable vertu, notre Intellect-agissant dépouille le fantôme de ses conditions d'individualisation et s'en forme une conception générale, l'idée; lorsqu'il extrait, l'Universel du particulier, l'infini du fini, il le connaît, mais il ne le contient pas; il le comprend même, mais en tant que comprendre c'est saisir (*tenui eum*), mais il ne le comprend pas en tant que comprendre signifie posséder en soi tout entier l'objet compris.

On peut dire, en quelque sorte, que nous ne comprenons que d'une manière particulière l'universel, d'une manière finie l'infini. En voyant *un* lion, je me forme l'idée de la nature, de l'espèce *du* lion, de manière à pouvoir renfermer, dans cette idée, non-seulement tous les lions existants, mais encore tous les lions possibles, dont le nombre n'a pas de bornes. Je me

forme donc une conception universelle, infinie ; mais universelle et infinie seulement *en puissance*, en tant que, quelque grand que soit le nombre des lions que je conçois, renfermé dans l'idée du lion, je ne pourrai jamais remplir la capacité de cette idée, puisqu'elle est universelle, et l'universel n'a pas de bornes. Elle demeure toujours capable d'en renfermer un nombre encore plus grand, et cela *toujours*, et cela à l'infini. Mais ces nombres toujours croissants et toujours nouveaux, que je puis toujours ajouter à ceux que j'ai arrangés sous mon idée, sont des chiffres déterminés, finis. Infinie donc, EN PUISSANCE, ma compréhension est toujours déterminée et finie *en acte*.

Il en est de même de toutes les autres idées. Le côté infini par lequel elles sont saisissables, compréhensibles pour notre intellect, est toujours *possible* et jamais accompli ; car, nous n'arrivons jamais à embrasser toutes les individualités possibles d'une espèce, tous les cas particuliers de l'Universel, tous les degrés dont l'infini est susceptible. Notre compréhension de l'idée, toujours infinie en puissance, est donc toujours déterminée, finie, en acte.

Voilà comment notre intellect comprend les idées ; voilà les vraies conditions dans lesquelles il se trouve par rapport aux idées. En accumulant donc des sophismes, des objections contre cette doctrine si profonde, mais si solide et si conforme à la nature de l'esprit humain, le semi-rationalisme ne fait que jouer de malheur ; il ne réussit qu'à prouver, lui-même, à ses adversaires (qui s'en doutaient déjà un peu) qu'il a besoin et grand besoin de retourner au collége pour refaire, *depuis le commencement*, sa philosophie.

§ 51. *Réponse à une objection, prétendue insoluble, d'un professeur de séminaire contre la théorie chrétienne sur les idées. Cette objection est tout à fait identique à celle que les matérialistes font contre le dogme de la création. — L'Intellect-agissant ne tire pas l'Universel du particulier, comme de sa cause matérielle. — De quelle manière l'Universel se trouve dans le particulier. — L'Intellect ne connaît le particulier que par l'Universel, et d'une manière réflexe. Qu'est-ce qu'on doit penser de certains professeurs de séminaires.*

Un autre philosophe de l'école cartésienne, professeur de phi-

losophie dans un séminaire, et que nous ne nommerons pas, n'en voulant pas aux personnes, mais aux dangereuses doctrines qu'elles enseignent, nous a récemment envoyé, par l'organe d'un respectable curé, un défi en règle, de répondre à une objection qui, *selon lui*, ressort de la doctrine de saint Thomas, sur l'*intellect-agissant*, et qu'il se glorifie d'appeler *insoluble*. La voici, cette fameuse objection: nous n'y ajoutons que la forme, pour la rendre plus claire et plus redoutable! « Il est impossible d'ex- « traire d'une chose ce qui ne s'y contient pas. L'Universel ne « se contient pas dans le particulier : donc, il est impossible d'ex- « traire du particulier l'Universel. Or, la théorie scolastique sur « l'origine des idées se réduit à ceci : — Que l'Intellect-agissant « extrait l'idée ou la conception universelle de la chose particu- « lière. — Donc cette théorie repose sur l'impossible; donc elle « est absurde. »

Loin d'être *insoluble*, cette objection n'en est même pas une. Faut-il rappeler à un professeur de philosophie *de séminaire*, que c'est là, ni plus ni moins, le même sophisme à l'aide duquel les partisans anciens et modernes de la matière éternelle s'imaginent avoir démontré l'impossibilité absolue que Dieu ait créé le monde du néant? « Il est impossible, ont-ils dit, d'extraire d'une chose « ce qui ne s'y contient pas. L'être ne se contient pas dans le « néant; donc il est impossible que Dieu ait tiré du néant la « matière du monde et les êtres qui le composent. »

On le voit donc: c'est, par le même argument par lequel les incrédules contestent à Dieu le pouvoir de rien tirer du néant, que notre adversaire conteste à l'intellect-agissant le pouvoir de tirer l'universel du particulier. La réponse que nous lui ferons sera donc la même que l'on fait à ces incrédules.

Lorsqu'on dit que Dieu a tiré le monde du néant, on n'entend pas dire que Dieu ait tiré le monde du néant comme d'*une cause matérielle préexistante*, comme le potier tire d'un tas de craie la matière dont il forme un vase. Car, dans ce sens, l'axiome: On ne fait rien de rien, *Ex nihilo nihil fit*, est d'une vérité incontestable. Mais on entend dire que Dieu a fait passer à l'état d'être ce qui était à l'état de néant, ou a donné l'être à ce qui n'était pas ; de manière que le néant n'a pas été la cause *matérielle*, mais la cause accidentelle, passagère, occasionnelle, de l'être qui

n'était pas. Ce qui est bien différent et n'implique aucune contradiction; car il n'y a pas de contradiction à ce que, par la puissance divine, une chose qui n'existe point, passe du néant à l'existence. Et de même, lorsque saint Thomas a dit que l'intellect agissant extrait l'universel du particulier, il n'entend pas dire que l'intellect extrait l'universel du particulier, comme si le particulier était la cause *matérielle* de l'universel; car, dans ce sens, le principe « Qu'on ne peut extraire d'une chose ce qui ne s'y con« tient pas » est certain. Mais il entend dire que l'intellect s'élève à la considération de l'universel, à l'*occasion* du particulier; ce qui est bien différent et n'implique aucune contradiction, car il n'y a pas de contradiction à ce que, par la participation à la lumière divine (*Intellectus agens est participatio luminis divini*), l'intellect humain, à l'occasion du sensible, s'élève à l'intelligible, et que, comme l'a dit saint Paul, à l'occasion de la créature, il s'élève au Créateur, *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*.

En second lieu, cette opération de l'intellect est d'autant plus aisée et plus naturelle, qu'il n'en est pas de même de l'Être et de l'Universel. L'Être n'est d'*aucune manière* dans le néant; mais l'Universel est d'une certaine manière dans le particulier. Le particulier, nous le répétons, n'est que l'universel réalisé, déterminé dans l'objet individuel. Il y est donc toujours comme sa forme typique; car, d'après saint Augustin, les êtres créés ne sont que les idées, les *raisons éternelles*, les formes universelles, résidant dans l'intellect divin et réalisées dans le temps, dans les choses particulières: *Sunt ideæ formæ rerum stabiles, vel rationes æternæ, quæ in divina intelligentia continentur quarum* PARTICIPATIONE *fit quidquid est*. Pourquoi donc l'intellect humain, auquel on n'a jamais contesté la sublime qualité d'*abstraire* l'intellectuel du sensible, et de former ce qu'on appelle les *êtres de raison*, ne saurait-il dépouiller de son enveloppe matérielle l'idée, la forme, la raison de l'être particulier et sensible qui s'y trouve, au moins, *potentiellement*, et contempler cette idée, cette forme, cette raison, dans leurs conditions universelles, immuables, éternelles? Or, c'est de cette manière que, pour saint Thomas, l'intellect agissant *tire l'universel du particulier*, et se forme l'idée. Où est donc ici l'impossibilité ou l'absurde?

Enfin, on vient de le voir, par le sens, nous ne faisons que *connaître* le particulier; mais quant à le *comprendre*, cela ne se fait que par l'intellect. Pour *connaître cet* homme qui est devant moi, il me suffit de le regarder. Mais pour comprendre L'HOMME, dans *cet* homme, il faut que j'aie recours à l'idée de ce qu'est l'*homme;* j'applique cette idée à l'homme qui m'est présent, et j'en conclus, non-seulement que cet homme est Pierre (ce que je connaissais déjà par mes yeux), mais encore que ce Pierre est *un* homme. Loin donc que ce soit par le particulier que nous *comprenons* l'universel, c'est au contraire, nous le répétons encore, par l'universel et dans l'universel que nous comprenons le particulier : et par conséquent aussi, loin que l'intellect-agissant tire l'universel du particulier, où il n'est pas contenu, c'est le particulier qu'il tire de l'universel, où il est réellement contenu, comme une petite somme d'argent est contenue dans une grande, *summa minor continetur in majori*, puisque c'est par l'universel qu'il a l'intelligence (*intus-legit*) du particulier.

Pour se convaincre que c'est là la vraie doctrine de saint Thomas et la nôtre, on n'a qu'à lire les passages suivants du saint Docteur. « Puisque notre intellect, a-t-il dit, ne fait qu'abs-« traire l'espèce (image) intelligible des principes individuels, il « est clair que cette espèce intelligible de notre intellect (étant « une chose différente de ce qui se trouve dans l'objet particu-« lier), n'est et ne peut être la similitude des principes particu-« liers; et que, par conséquent, notre intellect ne connaît pas « (immédiatement) les choses singulières (1)... Notre intellect ne « connaît pas immédiatement, mais d'une manière *réflexe,* le « principe individuel (2). » Ailleurs, le même Docteur a dit plus explicitement encore : « Nous ne *comprenons* pas de premier « abord, mais par un acte *réflexe*, la chose (particulière) dont « nous avons l'espèce (l'image intelligible) ou la ressemblance dans

---

(1) « Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individua-« libus : unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo « principiorum individualium, et propter hoc intellectus noster singularia non « cognoscit (I p., qu. 14, art. 11). »

(2) « Intellectus noster non cognoscit principium individuale primo, sed « reflexive. »

« l'intellect (1)... C'est pourquoi les choses matérielles sont dans « notre intellect d'une manière plus simple (plus spirituelle) « qu'en elles-mêmes (2). »

Mais tout cela n'est que du sanscrit ou de l'arabe pour nos philosophes improvisés; ils n'y comprennent rien, il ne se doutent même pas que tout cela est, et qu'il faut en savoir au moins quelque chose, pour pouvoir se poser en maître de philosophie ! Ainsi donc, il est évident que l'objection *insoluble* de notre professeur n'est autre chose au fond qu'une objection *pitoyable*, et qu'elle n'est qu'une démonstration palpable de la profonde ignorance, ou au moins de l'oubli complet, de la part de ce pauvre bachelier ès sciences, de l'état de la question, des opérations de l'esprit humain, et même des notions les plus élémentaires de la logique (3) ! Voilà ce que sont, pour la plupart, les professeurs de philosophie cartésienne. Pauvres élèves, qui ont le malheur de tomber dans de telles mains et d'être façonnés par de pareils maîtres (4) !

---

(1) « Res, cujus species seu similitudo est in intellectu, non *intelligitur* primo, « sed reflexive (I p., qu. 83, art. 2). »

(2) « Res materiales sunt, in intellectu nostro, simpliciores quam in se ipsis « (I p., qu. 50, art. 2). »

(3) C'est le même sublime professeur qui nous a adressé l'objection *insoluble*, contre notre doctrine *sur la certitude;* objection dont nous avons fait justice dans la préface de cet ouvrage Assurément le professeur n'est pas heureux dans le choix de ses *objections insolubles*, et il ne ferait pas mal, au lieu de le combattre dans les autres, d'apprendre, pour lui-même, ce qu'il lui reste encore à savoir.

(4) C'est de ces philosophes qu'une personne de notre connaissance intime a dit : « A Paris tout le monde a de l'esprit, excepté les cochers et les philosophes ; car les cochers se montrent moins intelligents que les bêtes qu'ils conduisent, et les philosophes se révèlent plus ignorants que les élèves qu'ils enseignent. »

QUATRIÈME CHAPITRE.

RÉFUTATION DES DOCTRINES DE L'ÉCOLE CARTÉSIENNE SUR LA CONNAISSANCE ET SUR L'ORIGINE DES IDÉES.

52. *Ce qu'on doit conclure des éloges que le semi-rationalisme a faits des théories cartésiennes sur la connaissance. — Manière injurieuse dont il a traité saint Thomas, comparée aux louanges sans bornes qu'il a adressées à Descartes et à Malebranche. — Appréciation de ces deux philosophes, au point de vue de leur science et de leurs travaux. — Il est également faux qu'ils aient restauré la doctrine impie de Platon et la doctrine orthodoxe de saint Augustin, sur la connaissance. — Le peu qu'il y a de passable dans leurs théories est une vérité, connue dans tous les temps, admise par toutes les écoles chrétiennes et enseignée dans les termes les plus clairs par saint Thomas. — On insulte le christianisme, en affirmant que la vraie doctrine sur la connaissance a été inconnue chez les chrétiens avant Malebranche et Descartes. — Cette insulte sent le protestantisme.*

« La doctrine de saint Thomas, a dit le plus sérieux de nos adversaires, a son préambule qui consiste dans la réfutation de « *la théorie des idées innées,* et de celle de l'*intuition directe de* « *la vérité de l'éternelle raison.* » Le voilà donc, celui qui a tracé ces mots, nous rendant lui-même la raison de son antagonisme, d'ailleurs inexplicable, et de celui de toute son école, pour la philosophie chrétienne en général, et pour la philosophie de saint Thomas en particulier. *La théorie des idées innées,* on le sait, c'est la théorie attribuée, quoique à tort, à Platon et renouvelée par Descartes. *Celle de l'intuition directe de la vérité dans la raison éternelle,* est une création bizarre de Malebranche, imaginée par lui à l'occasion de deux mots de saint Augustin, dont Malebranche n'a compris ni la pensée, ni même le sens grammatical. Or, notre critique est, comme il s'en glorifie lui-même, un cartésien et un malebranchien pur sang. Pour lui, le cartésianisme c'est la GRANDE PHILOSOPHIE. Au contraire, saint Thomas, depuis *le préambule* jusqu'à la conclusion de *sa doctrine sur les idées*, a, quatre siècles avant sa réapparition, non-seulement *réfuté,* mais pulvérisé cette philosophie, et à l'aide de sa dialectique, il a

démontré combien elle est *petite*, ridicule, absurde et contraire à la foi. Il en est donc le vrai adversaire, puissant et redoutable. De là les colères, *inde iræ*, de tout ce qui est cartésien contre saint Thomas, et de là l'acharnement, tout particulier, avec lequel on a osé combattre la théorie du saint Docteur, et, dans sa personne, la théorie de tous les philosophes chrétiens anciens et modernes, sur la connaissance et l'origine des idées.

Dans tous nos écrits philosophiques et dans le cours de cet ouvrage-ci, nous avons constamment combattu le cartésianisme à ce point de vue. Mais c'est ici le lieu d'en faire une dernière fois justice, et montrer la niaiserie de ses principes et l'impiété de ses conséquences. Cette réfutation sera le complément de ce traité sur l'Idéologie chrétienne.

Après avoir fait le panégyrique qu'on a lu plus haut (§ 32, p. 228), sur le cartésianisme en général, le semi-rationalisme ne tarit pas sur l'éloge de la même philosophie, en ce qui concerne la théorie de la connaissance en particulier, et sur les grandeurs de cette théorie.

Ainsi donc, selon nos adversaires, 1° les cinq siècles qui ont suivi saint Thomas ont été bien bêtes; car ils se sont montrés satisfaits, on ne peut plus, de la théorie de la connaissance du saint Docteur, et ne se sont pas doutés, le moins du monde, des prétendues erreurs grossières qu'elle renferme.

2° L'Église elle-même n'aurait pas fait preuve de beaucoup de prévoyance, et aurait assez mal compris l'orthodoxie des doctrines et leur portée, puisqu'au Concile de Trente, elle aurait eu l'air de canoniser la Somme de saint Thomas, et aurait oublié de prévenir le monde chrétien qu'elle n'entendait pas le moins du monde, par cette approbation solennelle, déclarer exemptes de toute censure les théories philosophiques contenues dans ce livre!

3° Pendant les dix-sept siècles de christianisme qui ont précédé la naissance du messie de la philosophie, Descartes (1), le

(1) Nous n'exagérons rien : dans son cours, sur l'*Histoire de la philosophie*, l'ILLUSTRE CHEF DU RATIONALISME FRANÇAIS, le patriarche, le protecteur, l'ami de nos petits rationalistes de toutes les nuances, M. Cousin, a chanté et salué le jour de la naissance de Socrate et de Descartes avec un enthousiasme à faire envie

monde chrétien n'a rien compris au mystère de l'intelligence humaine, puisqu'il a été réservé à l'école cartésienne de le lui expliquer ! Apparemment, parce que, juge compétent du Chrétien, l'Église n'a rien à voir et ne comprend rien à ce qui concerne l'Homme ! Apparemment, parce qu'il n'y a pas de progrès possible pour l'esprit humain, tant qu'on se tient aveuglément accroché à l'immobilité du dogme : témoins, saint Basile, saint Augustin, saint Thomas, Suarez et Bossuet, qui, pour n'avoir pas voulu faire bon marché du dogme, sont demeurés dans cet état d'idiotisme que le monde sait. Apparemment, enfin, parce que la raison, comme celle des scolastiques et de saint Thomas en particulier, esclave de préjugés séculiers, et asservie aux principes d'Aristote, ne peut rien pour éclairer la raison, pour révéler la raison à elle-même, et que c'est là l'œuvre de la raison, émancipée du joug de toute autorité, de la raison libre, de la raison indépendante, de la raison, en un mot, telle que la raison de Luther d'abord, et plus tard la raison de Descartes : ce qui leur a valu le titre glorieux « d'Émancipateurs de la raison, l'un en religion, l'autre en philosophie. »

O Luther ! ô Descartes ! ô Malebranche ! ô personnages étonnants ! ô noms vénérables, objets de l'admiration et de la reconnaissance de l'univers ! pourquoi donc vous êtes-vous fait si longtemps attendre ! Pourquoi n'êtes-vous nés au temps des Apôtres ! vous auriez épargné dix-sept siècles d'erreurs et de désordres à l'Europe chrétienne, vous lui auriez fait partager, dès le commencement, le bienfait de la vraie lumière dont, grâce à vos savants travaux, nous jouissons, touchant la religion et la philosophie ! C'est au moins le mérite que le semi-rationalisme attribue à Malebranche et à Descartes.

Il est vrai que le semi-rationalisme lui-même nous apprend, avec une admirable franchise, que ce grand maître et ce disciple encore plus grand que son maître ne se sont pas entendus l'un

---

à l'enthousiasme avec lequel les prophètes ont chanté et salué la naissance du vrai Messie. Il faut lire soi-même de telles extravagances, pour croire qu'elles aient été vraiment écrites. Il est impossible de se moquer d'une manière plus insolente de la simplicité de ses auditeurs et de se montrer plus sérieusement ridicule !

l'autre, sur la théorie de la connaissance; qu'à cet endroit, ils se sont séparés dès le premier instant de leur départ, et qu'ils ont voulu expliquer le principe de toute connaissance, l'un par les *idées innées*, l'autre par la *vision immédiate des idées en Dieu*. Ce qui est nous dire, qu'à peine la lumière fut faite, dans le monde philosophique, à la voix thaumaturge de Descartes, l'obscurité de l'incertitude, du doute, de la division, touchant le premier problème de l'intelligence humaine, s'y fit aussi, et que les ténèbres épaisses, amoncelées par le moyen âge sur cette grande question, n'avaient fait au fond que céder la place à des ténèbres plus épaisses encore.

Mais ce ne fut là qu'un petit inconvénient. « Malgré ces différen-« ces, ajoute l'organe révéré du semi-rationalisme, malgré ces dif-« férences, *qu'il ne faut pas méconnaître* (à la bonne heure!), les « doctrines de ces deux BEAUX GÉNIES, ÉTERNEL HONNEUR « DE L'ESPRIT HUMAIN (*sic*) (1), convergent vers une GRANDE « UNITÉ (2). La raison est, pour tous CES SAGES, un rayon de « la lumière divine: l'homme participe à la vérité de Dieu, Dieu « est la dernière expression de la raison de l'homme. En com-« parant les doctrines précédentes aux plus belles pages de Pla-« ton et même de saint Augustin, qui pourrait nier les progrès « accomplis et méconnaître dans *nos maîtres modernes*, une expo-« sition plus complète, des pensées plus élevées et plus fortes, une « lumière plus abondante et plus vive? »

Mais il ne faut pas prendre dans toute la rigueur des mots ces éloges. Tout en appelant Descartes et Malebranche *ses maîtres modernes* (3), et tout en leur attribuant, à tous les deux, d'avoir comblé de tant de bienfaits la philosophie, notre critique entend que tout cela ne doit être appliqué qu'à Malebranche seul; car, en se reconnaissant tout à coup, il s'écrie : « Il était réservé « au GRAND (*sic*) disciple de Descartes, au SUBLIME Malebran-

---

(1) N'avions-nous pas le droit de dire que le semi-rationalisme plane dans les régions de la plus haute poésie?

(2) L'unité de la division, l'harmonie de la dispute, la paix du combat!

(3) Quant au vrai maître *ancien* du semi-rationalisme, c'est Platon, et ce n'est qu'à tort que parfois il insère parmi *ses maîtres* le nom de saint Augustin, qui ne se soucie pas de l'honneur d'avoir de tels disciples.

« che, de rétablir le caractère des idées absolues, nécessaires, « universelles, et de restaurer complétement les doctrines de « Platon et de saint Augustin. »

Ridicules, niais, au sens absolu, de tels éloges sont dégoûtants, odieux, au sens comparatif. Saint Thomas, nous venons de le prouver (§ 17, 18, 19), est le plus profond génie de l'humanité, le plus sublime docteur de l'Église, après saint Augustin. Saint Thomas est le soleil de toute science, dans lequel les six derniers siècles, qui l'ont observé, n'ont pu jusqu'ici découvrir aucune tache. Saint Thomas est l'auteur que tous les pontifes et tous les évêques, toutes les Églises et tous les conciles, tous les ordres religieux et toutes les universités, tous les Saints et tous les savants, ont unanimement admiré, aimé, salué, comme « le plus « savant des Saints et le plus saint des savants ». Saint Thomas est le maître des théologiens, l'oracle des philosophes, le plus sûr interprète de la religion, le boulevard de l'Église. Eh bien! pour notre critique, — on vient de l'entendre (§ 17, p. 114),— saint Thomas n'est un *grand esprit* que par dérision, puisqu'au fond il n'a été qu'un pauvre petit *écolier d'Aristote*, ayant *complétement échoué dans la correction de son maître*. Saint Thomas n'est qu'un philosophe médiocre, *qui ne mérite pas une foi aveugle*, et que tout apprenti du semi-rationalisme *est libre de critiquer*. Saint Thomas n'est même qu'un auteur dangereux, n'ayant laissé après lui qu'une théorie mesquine, contradictoire, conduisant au matérialisme, sur la plus fondamentale question de la philosophie, en sorte qu'il a été *nécessaire* que le dix-septième siècle *le réformât*, ou plutôt le bannît des écoles chrétiennes. Mais, au contraire, Descartes, mathématicien habile, si l'on veut, était si dépourvu de tout sens philosophique, que, de l'avis même des plus fougueux cartésiens, Malebranche, son disciple, s'élève bien au-dessus de lui, à ce point de vue. Par *sa méthode* en particulier qui, au jugement de M. Cousin, renferme toute sa philosophie, Descartes n'a été, sans s'en douter, qu'un satellite de Luther, se chargeant de renouveler en philosophie les ravages que le moine apostat avait faits en religion; au point que l'incrédulité saint-simonienne a cru pouvoir lui adresser ce flétrissant éloge : « Grâce à Descartes, nous « sommes tous protestants en philosophie, comme grâce à Lu-

« ther nous sommes tous philosophes en religion. » Au témoignage de tous les philosophes rationalistes qui ont suivi Descartes jusqu'à nos jours, et qui le saluent d'un commun accord comme « le vrai Émancipateur de la raison moderne, » la méthode cartésienne n'est qu'un instrument de destruction de la raison de la foi ; et l'enseignement de la foi dans la raison n'est que la source de toute erreur et la mort de toute vérité. Quant à sa théorie de la connaissance, elle n'est qu'un ignoble replâtrage d'une ancienne erreur que même le plus enthousiaste de ses panégyristes a cru devoir réfuter.

Les excentricités de Malebranche sont passées en proverbe, et ses graves erreurs, que notre critique lui-même n'a pas dissimulées, lui ont valu, ainsi qu'à son maître, d'une part, les applaudissements des impies de toutes les nuances, et de l'autre, la condamnation de l'Index, le désaveu de toutes les universités de France, la censure de toutes les communautés religieuses, l'anathème de tout le monde catholique.

Voilà donc les hommes que des prêtres viennent de proclamer *les Sages par excellence, deux beaux génies, Grands, Sublimes, Éternel honneur de l'esprit humain!* Ce rapprochement n'a pas besoin de commentaire. Il suffit, à lui seul, pour donner à nos lecteurs une juste idée de l'esprit de foi, de justice, de loyauté, de convenance de nos adversaires.

Nous avons le droit de les trouver injustes même envers leurs héros. Ils leur font un titre de gloire d'avoir *complétement restauré les doctrines de Platon sur les idées.* Mais les doctrines de Platon sur ce sujet ne sont, comme on l'a vu (§ 6 et 7), qu'une grande impiété et un sacrilége.

D'après Descartes, Dieu imprimerait dans l'âme humaine, en la créant, les conceptions universelles des choses, les idées qu'il a dans son intellect de toute éternité. Or, qu'a-t-elle à faire une pareille hypothèse avec l'hypothèse de Platon, attribuant aux idées une existence éternelle et une réalité physique, indépendamment de l'intellect divin? La vision des idées en Dieu, selon Malebranche, est encore plus éloignée de la doctrine de Platon que la théorie des idées innées de Descartes; et les *belles pages de Platon sur les idées* (pages bien tristes), sont la contre-partie,

non-seulement des *belles pages de saint Augustin*, mais aussi des belles pages de Malebranche et de Descartes.

N'est-ce donc pas une impiété et un sacrilége que de faire de chrétiens, morts dans la communion de l'Église, les complices et les *restaurateurs* de l'impiété et des sacriléges de Platon? Pour nous, tout en repoussant leur philosophie, nous nous garderons bien de souscrire à cette honteuse glorification de Malebranche et de Descartes. Nous le répétons encore ici : Ces *sages*, ces *beaux*, ces *grands*, ces *sublimes génies*, se sont donné bien des torts réels envers la vraie philosophie, et il n'est pas nécessaire de leur imputer des torts imaginaires.

On vient de se convaincre (§ 6, p. 42) que, pour saint Augustin, c'est par sa propre vertu que l'intellect humain voit les raisons éternelles des choses, non *dans*, mais *par* la lumière intellectuelle de Dieu, comme c'est par sa propre vertu que l'œil corporel voit les objets qui l'entourent, non *dans*, mais *par* une lumière matérielle. C'est là la vraie doctrine de saint Augustin sur l'origine des idées, et l'on vient de se convaincre aussi que cette doctrine exclut complétement, absolument, et l'hypothèse des idées innées de Descartes, et l'hypothèse de Malebranche de la vision immédiate et directe des idées en Dieu. Ainsi, par ces hypothèses, ces auteurs se sont éloignés de saint Augustin autant qu'ils s'étaient éloignés de Platon; ils n'ont pas plus *restauré* les doctrines de l'un que de l'autre, et ils n'ont pas plus été les *continuateurs* de saint Augustin, que saint Augustin n'a été leur précurseur. Voilà la vérité.

« Mais n'est-il pas vrai, nous réplique-t-on, qu'en admettant « les idées existant en Dieu, comme ses attributs et ses perfec- « tions, et comme les raisons éternelles des choses créées et « les lois de toutes les créatures, *nos maîtres modernes* ont rap- « pelé les idées à l'origine que leur avait donnée saint Augustin, « et restauré, au moins sur ce point, sa doctrine? » Point du tout; et le mérite qu'on leur attribue d'*avoir rétabli le caractère des idées absolues, nécessaires, universelles*, n'en est pas un.

Dès l'origine même du christianisme, tous les savants chrétiens (les hérétiques exceptés), en repoussant toujours et partout avec horreur la doctrine de Platon, *des idées existant substantiel-*

lement en dehors de l'intelligence divine, ont toujours et partout reconnu et confessé que les idées sont les raisons éternelles de l'Intellect Increé, et qu'elles sont absolues, nécessaires, universelles. Saint Augustin et saint Thomas n'ont fait qu'adopter, développer, défendre, propager cette doctrine, comme étant un dogme de la vraie Foi, aussi bien que de la vraie philosophie; mais ils ne l'ont pas inventée. Il ne s'est jamais élevé le moindre doute, dans les écoles catholiques, sur *ce caractère divin des idées*, et il y a été toujours et partout admis, moins comme une théorie philosophique que comme une théorie religieuse, et servant de fondement logique au grand dogme de la création. Et lors même que Malebranche et Descartes ne se fussent pas donné la peine de naître et de philosopher, le monde chrétien n'en aurait pas moins connu, moins cru, moins gardé la doctrine purement chrétienne de l'origine divine des idées.

Voyez, en effet: on fait honneur aux *sublimes génies* du dix-septième siècle d'avoir établi une doctrine de laquelle résulte « qu'en Dieu est la raison primitive de tout ce qui est, de tout « ce qui s'entend dans l'univers; qu'il est la vérité essentielle, « et que tout est vrai par rapport à son idée éternelle. » Eh bien! c'est là une doctrine que le *génie* autrement *sublime* du treizième siècle, saint Thomas, avait constamment enseignée dans les termes les plus précis, les plus clairs, et développée dans tous ses ouvrages. « Toute vérité créée, disait-il, dérive de la vérité Increéée, et c'est d'elle qu'elle emprunte toute sa valeur et toute sa vertu (1). » Et toute sa théorie de la connaissance n'est que le développement de ce principe de saint Denis: « Tout ce qui est vrai n'est vrai qu'en vertu de la Vérité divine, comme tout ce qui est bon n'est bon qu'en vertu de la divine Bonté: *Omnia divina Veritate vera sunt, sicut omnia divina Bonitate bona sunt.* »

Voilà donc *les sublimes génies du dix-septième siècle* convaincus de n'avoir fait que répéter ce que tout le monde savait et que tout le monde croyait, dans les écoles chrétiennes; de n'a-

---

(1) « Omnis veritas creata derivatur a veritate Increata, et ab ea suam virtu- « tem habet (*Quæst.* I, *de Veritate*, art. 4). »

voir rien appris de nouveau au monde chrétien; de n'avoir rien ajouté à la doctrine des siècles chrétiens sur la connaissance; de n'avoir rien découvert, rien inventé, rien réformé, rien RESTAURÉ, touchant *le caractère divin des idées.*

Ainsi, attribuer à Malebranche et à Descartes l'honneur d'avoir, eux les premiers, révélé aux savants chrétiens *ce caractère*, c'est affirmer que la philosophie, sortie du christianisme, est demeurée, pendant dix-sept siècles, dans l'ignorance et dans l'erreur, touchant les principes fondamentaux de la raison, sur lesquels repose cependant l'économie de la foi; c'est vouloir faire croire au monde scientifique : Que, dédaignant les *génies* vraiment *sublimes* qui ont successivement illustré les écoles chrétiennes pendant dix-sept siècles, et qui étaient aussi puissants à découvrir la vérité que dignes de la connaître et zélés à la défendre et à la propager, Dieu ait réservé au savoir bien borné d'un soldat et à la foi rien moins qu'héroïque d'un prêtre du dix-septième siècle le privilége de découvrir la vraie doctrine sur les idées et de réformer la philosophie; c'est imiter l'impudeur du protestantisme, qui a voulu faire croire au monde chrétien que, dédaignant tant de saints et éminents docteurs que la grâce et la lumière de la foi avaient formés, et qui, pendant seize siècles, se sont succédé sans interruption dans l'Église, Dieu ait choisi un Luther l'incestueux et un Calvin le pédéraste pour détruire la prétendue idolâtrie des peuples chrétiens et réformer l'Église!

§ 53. *Examen et réfutation du système des idées innées de Descartes. — Le panthéisme en ressort nécessairement. — Descartes immolé par l'un de ses enfants et réfuté par l'école cartésienne. — La vision malebranchienne combattue par la même école, et enterrée dans le ridicule; c'est là où on est allé l'exhumer.—Sans la partager, Bossuet s'est confusément exprimé sur son compte. — Pitoyables doctrines de Malebranche sur l'idée, sur la perception et sur trois espèces de connaissance imaginées par lui. En réfutant le* SUBLIME *Malebranche, le* TRÈS-SAVANT *Arnaud n'a pas montré connaître plus que lui les plus simples fonctions de l'esprit humain. — La misère scientifique de ces deux flambeaux de la philosophie du dix-septième siècle fait pitié.*

Il n'en est pas de même de ce qui appartient *en propre* aux SAGES du dix-septième siècle, touchant la manière dont l'esprit créé de l'homme entre en possession des idées qui se trou-

vent dans l'esprit Incréé de Dieu. D'après Descartes, « il faut, comme on le sait, admettre que l'esprit de l'homme porte dès sa création, gravées en lui-même par la main de Dieu, certaines idées que pour cela on appelle *Innées;* que ces idées ne sont ni actuelles ni *réflexes*, mais habituelles; qu'elles constituent un des éléments de l'intelligence humaine, et qu'elles demeurent cachées, enveloppées, endormies dans notre esprit, jusqu'à ce que l'attention vienne les dégager, les éveiller et les lui rendre présentes. »

Mais qui ne voit que si une telle doctrine était vraie, notre intellect ne serait pour *rien* dans la formation de ses propres idées, et que, tout en ne les recevant que de Dieu, il n'en serait pas moins absolument passif par rapport à la première, à la plus essentielle de ses fonctions, à sa fonction spécifique, la fonction d'entendre, ou bien de généraliser le particulier, et de pénétrer par sa propre activité dans la quiddité des choses? Il est vrai que, dans cette hypothèse, notre esprit ne serait pas, dès son origine, une *table rase où rien n'est écrit;* mais une *table écrite*, portant en lui-même les idées que le doigt de Dieu y aurait tracées. Mais il est évident que, n'agissant pas, n'entendant pas, il n'aurait pas d'opération, et par conséquent il n'aurait pas de vie; et qu'il ne demeurerait, ni plus ni moins, qu'une *table*, écrite, autant que vous voulez, mais toujours *table*. Il est évident aussi que, par la raison que nous développerons tout à l'heure, n'ayant pas d'action propre à lui, il n'aurait pas non plus une existence propre à lui; il ne serait pas une substance, distincte de celle de Dieu; il ne serait qu'une nuance, une modification de Dieu, et qu'il n'y aurait au monde qu'un seul intellect-agissant, une seule substance réelle, l'intellect, la substance de Dieu. Ainsi donc la théorie de Descartes sur les idées, de conséquence en conséquence conduit au panthéisme, ou plutôt c'est le panthéisme même.

On doit sans doute tenir compte à Descartes d'avoir, par cette théorie, voulu écarter l'ignoble hypothèse de l'école sensualiste anglaise, établissant que toutes les idées nous arrivent par les sens, et d'avoir voulu fermer la porte au matérialisme; mais puisque la théorie cartésienne exclut tout concours du corps, non-seulement comme cause *formelle* et *efficiente*, mais encore comme cause simplement *matérielle* et *occasionnelle*, dans la

formation des idées ; puisqu'elle fait de l'homme ce qu'en avait fait Platon, un esprit, uni à un corps on ne sait pas comment et pourquoi, car le corps ne lui servirait à rien et ce serait pour lui un embarras plutôt qu'une aide : on a, à juste raison, reproché à Descartes d'avoir, par ses idées innées, poussé à la négation de la réalité du corps, et même de toute matière, et de n'avoir fait du spiritualisme qu'au profit de l'idéalisme.

Également éloignée donc, nous le répétons, de la théorie de Platon et de celle de saint Augustin et de saint Thomas, la théorie de Descartes sur les idées parut, dès les premiers instants, parmi les esprits sérieux du temps, une nouveauté, admirable à quelques-uns ; absurde, et dangereuse à tous les autres. Car, sans compter les deux savants de premier ordre, Huet et le P. Daniel, qui l'attaquèrent de la manière la plus violente, même les auteurs célèbres que *la Philosophie de Lyon* compte parmi les partisans de cette théorie, ne l'ont admise qu'en tremblant et sous toute réserve. La doctrine de Fénelon sur les idées tient un juste milieu entre la théorie cartésienne et celle de saint Thomas ; et quant à Bossuet, un écrivain non suspect et l'un des plus enthousiastes disciples de Descartes, vient de nous dire que le grand évêque de Meaux « a partagé *les hésitations de* « *Leibnitz*, au sujet des idées innées, et que dans sa logique *il* « *ne s'est pas exprimé nettement* touchant le système des idées « de Descartes et de Malebranche. » Ce qui signifie qu'à cet endroit, Bossuet n'a pas plus été cartésien que malebranchien. Ainsi, les idées innées de Descartes n'ont trouvé grâce, pas même auprès de ses propres disciples. Dès l'instant de leur apparition, comme de nos jours, elles n'ont rencontré nulle part de plus impitoyables adversaires que parmi les plus dévots du nom de ce réformateur.

Dans l'intérêt de la vérité, qui lui est cher avant tout, *magis amica veritas*, l'honorable chef de l'école semi-rationaliste s'est cru obligé d'immoler (ô victime ! ô sacrifice !) le grand maître lui-même au grand disciple ; car, ironie à part, personne n'a mieux que lui combattu le système des idées innées, et n'a été plus impitoyable pour.... Descartes ! Franchement, nous lui savons gré d'un pareil héroïsme et des belles et éloquentes pages qu'il nous a values. Ce chef n'a cependant pas oublié les égards que

tout disciple doit à son *grand maître;* il ne l'a frappé qu'avec une exquise politesse, car il a dit entre autres choses: « S'il suffit à « l'âme, pour devenir intelligente, de se tourner vers les idées « éternelles, subsistant immuablement en Dieu, il est vrai de « dire que l'origine des idées nécessaires, universelles, immua- « bles, est notre faculté d'intuition, de vision dans et par la lu- « mière même de l'éternelle vérité. Saint Augustin et Malebranche « ont raison, et alors *on n'a que faire des hypothèses des idées « innées ou gravées dans l'âme.* »

On va voir dans un instant ce qu'on doit penser de cette expression: *L'origine des idées est notre faculté d'intuition et de vision.* Nous ne nous arrêterons pas non plus à relever l'injure que notre auteur fait ici à saint Augustin en l'accouplant si légèrement avec Malebranche, et en mettant sur le même rang la sagesse et la folie, la vérité et l'erreur. Voyez seulement la réserve avec laquelle il fait justice de la théorie des *idées innées* du maître, en l'appelant une théorie vaine, inutile, *dont on n'a que faire*, et qui doit tout bonnement céder le pas à celle du *sublime disciple.* C'est ainsi que l'école cartésienne elle-même a toujours tourné le dos aux idées innées de Descartes!

La *vision* de Malebranche n'a pas été plus heureuse. *Les immortels génies, Bossuet, Fénelon, Arnauld, qui* (d'après notre critique) *l'auraient corrigée,* n'ont fait, au fond, que la repousser. Pour Huet et Leibnitz, il n'est pas douteux qu'ils n'y aient vu qu'une explication incomplète, fantastique du grand problème.

Le système de la vision de Malebranche « a été, aussi, combattu « avec un grand acharnement par le très-savant Arnauld dans le « livre intitulé *Des vraies et des fausses idées.* » C'est *la Philosophie de Lyon* qui a annoncé cette réfutation (1), au risque de dénoncer au monde les notabilités de l'école cartésienne, comme n'ayant jamais pu s'entendre entre elles, sur les plus importantes questions.

Cette même *Philosophie de Lyon* n'a pas craint de pécher

(1) « Præfatam Malebranchii opinionem *totis viribus* impugnavit doctissimus « Arnaldus in libro cui titulus : *Des Vraies et des fausses idées* (part. II, « Diss. II, art. 1). »

contra propria commoda, en affirmant « que la théorie de la « connaissance de Malebranche présente les difficultés les plus « graves (1). » Ce qui, de la part de *la Philosophie de Lyon,* si dévouée à Malebranche et si entachée de ses erreurs, signifie que, dans cette théorie, fourmillent les plus grandes absurdités. Il est vrai qu'elle ajoute : Que, pour renfermer des absurdités, cette théorie n'en prouve pas moins *la piété de l'âme et la sublimité du génie* de son auteur. Mais ce sont de ces courtoisies qu'on s'adresse entre amis ; car, après en avoir fait un tel éloge, *la Philosophie de Lyon* n'en plante pas moins là le système de la vision de Malebranche, pour aller s'extasier devant le système des idées innées de Descartes, et faire partager à ses lecteurs l'enthousiasme et l'admiration qu'il lui inspire.

Ainsi, repoussée par les plus grands hommes qui l'ont vue naître, l'hypothèse malebranchienne n'a été regardée que comme un délire dangereux par la Congrégation de l'Index et par l'immense majorité des philosophes qui lui ont succédé ; et c'est parmi les rêves les plus ridicules de l'esprit humain, où le sens commun des savants l'avait enterrée, qu'est allé l'exhumer notre honorable adversaire, pour l'offrir à l'admiration et au culte de la jeunesse française au dix-neuvième siècle.

Voici, du reste, quelques-unes des *très-graves difficultés* que, de l'aveu du cartésianisme lyonnais, offre le système de Malebranche.

Tout système qui n'est pas fort par l'autorité de la raison, a besoin d'être appuyé sur la raison de l'autorité. On vient d'entendre la philosophie lyonnaise invoquer le grand nom de Bossuet en faveur des *idées innées ;* qu'on écoute l'organe du semi-rationalisme, réclamant le même patronage en faveur de la *vision* de Malebranche. Selon l'auteur semi-rationaliste, Bossuet se serait ainsi expliqué au sujet de cette vision :

« Dieu, qui forme les âmes dans le corps à son image, au temps « qu'il a ordonné, les tourne, *quand il lui plaît,* à ses éternelles « idées, en mettant en elles une impression dans laquelle nous

(1) « En systematis *malebranchiani* brevis expositio. Licet GRAVISSIMIS « difficultatibus obnoxium sit, in eo tamen non minus lucet animi pietas quam « ingenii sublimitas (*Philos. lugdun.*, p. II, diss. II, c. IV, art. 1). »

« apercevons la vérité même... La vérité apparaît à l'âme autant « que Dieu a voulu la lui faire paraître, car il est maître de se « montrer autant qu'il veut. »

Nous en demandons pardon au grand homme, s'il est vrai qu'il se soit exprimé ainsi; nous ne comprenons rien (et lui-même a dû y comprendre fort peu) à cette « *impression* que « Dieu met dans les âmes, QU'IL TOURNE, et dans laquelle « nous apercevons la vérité même. » Ou nous nous trompons fort, ou ce n'est là qu'un replâtrage fort peu heureux des idées cartésiennes et de la vision de Malebranche, par laquelle notre âme ne voit la vérité qu'en se tournant vers Dieu ou en se laissant tourner par Dieu, et jouant à la girouette ; et notre adversaire a eu bien raison de dire que « Bossuet ne s'est pas expliqué « nettement par rapport à ces deux systèmes ». C'est dommage ! Car il se devait à lui-même de ne pas laisser planer le doute sur son adhésion à des systèmes qui renferment les principes, les germes de grandes erreurs; il lui appartenait même de *s'expliquer nettement* sur leur compte et de les réfuter. On vient de voir combien l'un est dangereux; voici maintenant un échantillon des absurdités de l'autre.

Malebranche commence par définir l'idée « l'objet immédiat « et prochain de l'intellect. » Or, il n'est pas nécessaire d'être un grand philosophe pour voir que cette définition de l'idée n'en est pas une. C'est comme si quelqu'un s'avisait de définir le corps « l'objet immédiat et prochain des sens. » L'idée est sans aucun doute l'objet immédiat de l'intellect, aussi bien que le corps l'est des sens; mais dire que « l'idée est l'objet de l'intel- « lect, » c'est indiquer le rapport dans lequel l'idée se trouve avec l'intellect, ce n'est pas dire ce qu'elle EST. D'après la magnifique doctrine qu'en expliquant Platon, nous a laissée saint Augustin sur ce sujet, doctrine que nous avons exposée plus haut (§ 6, pag. 38), et que saint Thomas et tous les philosophes dignes de ce nom ont suivie, l'idée n'est que « la forme intelligible « des choses, » en d'autres termes, « la conception universelle, « absolue de la chose, » ou bien la chose particulière regardée par l'esprit au point de vue général. Voilà donc le *sublime génie* de Malebranche, convaincu d'avoir voulu expliquer l'origine des idées, sans savoir au juste ce qu'est l'idée !

Il n'est ni plus exact ni plus clair dans sa distinction entre l'*idée* et la *perception*. Pour lui, la *perception* n'est « qu'une modification de l'esprit ». C'est encore définir la chose par son effet et non par son essence. Il est vrai que, dès l'instant où l'esprit aperçoit l'idée qu'il a conçue, il se trouve modifié; mais l'esprit peut se trouver modifié par d'autres causes que la simple perception. Ainsi, il n'est pas logique de dire que « la perception n'est qu'une modification de l'esprit ». Considérée comme un phénomène de l'esprit et indépendamment de l'impression causée en nous par les objets extérieurs, la perception n'est que l'esprit connaissant son idée. Car l'intellect, dit saint Thomas, avant tout, se connaît lui-même et son acte; *percipit seipsum et actum suum*.

Que dirons-nous des *trois* espèces de connaissance, propres de l'intellect, selon Malebranche : 1° la connaissance de la chose en elle-même et par elle-même, *sans* l'idée; 2° la connaissance de la chose *par* l'idée, et 3° la connaissance de la chose par le *sens intime?* Rien n'est moins exact, ni moins philosophique, ni moins fondé, qu'une telle distinction. Où a-t-il appris, Malebranche, que notre esprit pût connaître une chose en elle-même, par elle-même, *sans* l'idée, et en dehors de l'idée? Toute chose est bien *cognoscible* en elle-même, *sans* l'idée ; car, avant que je l'aie connue, toute chose est *cognoscible*, mais *intellectivement* elle ne m'est connue, à moi, que *dans* l'idée et *par* l'idée que j'en ai en moi-même.

Nous ne finirions jamais si nous voulions relever le vague, l'arbitraire, l'absurde et l'absence de tout sens philosophique que cette division renferme. Ce sont des mots vides de sens, des principes faux; c'est l'ignorance ou l'oubli des notions psychologiques les plus élémentaires, et surtout c'est une confusion d'idées qui rappelle le chaos. On n'a qu'à voir l'exposition *amicale* qu'en a donnée *la Philosophie de Lyon*, dont le style est, du reste, si clair, pour se convaincre que rien n'est plus obscur, plus embarrassé, plus inintelligible que cette triple espèce de connaissance. C'est à se demander si son auteur lui-même y a compris la moindre chose.

Nous voulons bien accorder à nos fervents malebranchiens que, ainsi que nous l'avons reconnu en d'autres endroits de nos

écrits, l'auteur de la *Recherche de la vérité* avait bien plus de dispositions, plus de talent naturel pour être philosophe, que Descartes lui-même. Mais, dans le fait, il a compris moins que son maître à la philosophie, et au lieu de faire de la philosophie, il a fait plus de poésie, et de la poésie plus pitoyable que celle du *fabricant des tourbillons*, qui, cependant, en a fait tant et de si triste aloi !

Mais, pour qu'on ne dise pas que nous condamnons l'auteur de la vision sans le citer, voici quelques-uns de ses passages sur la connaissance : « Je crois, dit-il dans la *Recherche*, que « tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons pas les « objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le « soleil, les étoiles et une infinité d'objets hors de nous, et il n'est « pas vraisemblable que l'âme sorte du corps et qu'elle aille, « pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contem- « pler tous ces objets. Elle ne les voit donc pas par eux-mêmes, « et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, ce « n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est immédiatement « uni à notre âme, et c'est ce que j'appelle idée (liv. III, 2e part., « ch. I). » Ailleurs, Malebranche dit encore ceci : « On ne « voit pas les corps directement et immédiatement en eux- « mêmes ; il est donc certain qu'on ne voit les corps que dans « l'étendue intelligible et générale, rendue sensible et particu- « lière par sa couleur... Quand je dis l'*étendue*, j'entends l'intel- « ligible, j'entends l'idée ou l'archétype de la matière ; car il est « clair que l'étendue matérielle ne peut agir efficacement et di- « rectement dans notre esprit, il n'y a que les idées intelligibles « qui puissent affecter les intelligences (*Réponse à M. Regis*, « ch. II, n° 3). »

Malebranche s'était trop hâté de « croire que *tout le monde* « tombait d'accord avec lui que nous n'apercevons pas les objets « qui sont hors de nous, par eux-mêmes. » Il n'avait pas fini d'écrire ces incroyables mots que, scandalisé et indigné, le sérieux Arnauld lui dit : Comment, père Malebranche, pouvez-vous soutenir une telle doctrine ? N'est-il pas évident que « mon âme « est capable de voir, et voit en effet ce que Dieu a voulu qu'elle « vît ? Or Dieu, l'ayant jointe à un corps, a voulu qu'elle vît non « un corps *intelligible*, mais celui qu'elle anime, non d'autres

« corps intelligibles, mais les corps matériels qui sont autour de « celui qui lui est joint; non un soleil intelligible, mais le soleil « matériel qu'il a créé et qu'il a mis dans le monde (*Des vraies « et des fausses idées*, ch. II). » Ce fut, comme on le voit, lui dire en termes plus polis que ceux qu'a employés Voltaire : « Lui, qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou. »

Ce que dit Arnauld, dans cette réplique, est évidemment vrai et certain, et ne peut être révoqué en doute que par une raison dérangée ou par un esprit malade. Mais, dans toute cette controverse, *le très-savant* Arnauld ne montra pas une connaissance plus profonde que le *sublime* Malebranche, des plus simples opérations de l'esprit humain. La brute *sent* les objets matériels, mais elle ne les entend pas, parce qu'elle n'a pas d'entendement (*quibus non est intellectus*). L'ange les *entend*, mais il ne les *sent* pas, parce qu'il n'a pas de corps. L'homme seul les *sent* et les *entend* en même temps, parce qu'il est une intelligence unie à un corps. Sentir les objets matériels, c'est les connaître *en eux-mêmes par eux-mêmes* dans leur matérialité, dans leur individualité, tels qu'ils se présentent aux sens. La brute les sent, donc elle les connaît réellement de cette manière. L'homme les sent, lui aussi, comme la brute ; donc il les connaît, lui aussi, de la même manière. Mais l'homme partage la vertu intellective de l'ange; donc, par-dessus, il les entend (*intelligit, intus legit*) : ce que la brute ne fait pas et ne peut faire.

Par le sens on *connaît* réellement les objets matériels. Donc Malebranche a eu tort de refuser à l'homme la faculté, que possède la brute, de connaître les objets matériels *en eux-mêmes* et *par eux-mêmes*. C'est nier que l'homme a un corps réel et des sens réels par lesquels il peut connaître l'objet matériel, et c'est faire de l'homme un ANGE. Mais on ne les *entend* que par l'idée et dans l'idée. Car entendre (*intelligere*), c'est connaître l'objet matériel *par* et *dans* ses conditions indépendantes de tout temps et de tout lieu, *par* et *dans* ses conditions universelles, éternelles, absolues, et l'on n'aperçoit ces conditions que par l'idée et dans l'idée, puisqu'elles ne sont au fond que l'idée elle-même. Donc Arnauld a eu tort, lui aussi, de refuser à l'homme, en surplus de la vue *matérielle*, la vue *intelligible* de *son corps*, des *autres corps* et *du soleil*. C'est nier que l'homme

a une vertu intellective par laquelle il peut *entendre* ce que les sens lui font *connaître ;* c'est faire de l'homme une *brute*.

Le *Sublime* ne s'est donc tant élevé que pour tomber bien bas ; et le *Très-savant*, en voulant tout savoir, en est venu à ignorer la nature même de l'intelligence. Et tous les deux sont convaincus de n'avoir rien compris aux notions les plus simples et les plus élémentaires de la science ; d'avoir traité de la connaissance, sans rien connaître, et d'avoir voulu faire de la philosophie, sans être rien moins que philosophes. Ce sont cependant deux grands flambeaux de la *grande philosophie* du dix-septième siècle. C'est, il faut en convenir, à faire pitié !

§ 54. *Continuation de l'analyse de la vision malebranchienne. On démontre qu'elle conduit nécessairement aux plus graves erreurs : l'Idéalisme, le Fidéisme, le Déisme, le Scepticisme, l'Idiotisme, le Fatalisme, le Fanatisme, le Rationalisme, le Panthéisme, et qu'elle les renferme toutes. — C'est dans le système de Malebranche que l'intellect humain est une vraie table rase. — Contradiction du semi-rationalisme, prônant une théorie qui est la mort de la raison. — Vrai sens de quelques paroles de saint Augustin et de saint Paul, d'après lesquelles on a prétendu soutenir la théorie de la vision. — Dieu, cause première, et les êtres créés, causes véritables de leurs effets. — La doctrine des causes occasionnelles a été empruntée au Coran. — Sous la plume des philosophes du dix-septième siècle, même la vérité devient erreur. — Indignité du semi-rationalisme, d'avoir placé de tels hommes et leurs extravagances au-dessus de saint Thomas et de sa théorie sur la connaissance.*

Voici encore d'autres conséquences qui dérivent naturellement, nécessairement de la théorie malebranchienne. On vient d'entendre son triste auteur affirmant, dans les termes les plus clairs, les plus explicites, les plus formels, que l'homme « ne « connaît les objets matériels que par l'idée, ou d'une manière « *intelligible*, et qu'il ne les connaît *nullement* d'une manière « matérielle, *comme ils sont en eux-mêmes*. » C'est dire que nous ne connaissons pas le matériel par le sens. Mais, alors, par quel moyen pourrions-nous le connaître ? Est-ce par l'idée que Dieu nous en donne ? Mais l'idée de la chose n'implique pas l'*existence réelle* de la chose. La preuve en est que les idées des choses existantes étaient de toute éternité, dans l'intellect divin, *avant* l'existence des choses, et que les idées de toutes les choses possibles sont toujours dans cet intellect, sans l'existence de ces

choses. Rien ne nous assure donc que la matière, dont Dieu nous fait voir l'idée, existe. Nous ne sommes pas certains de l'existence de la matière ; et voilà l'IDÉALISME (1).

Afin d'échapper à cette conséquence, qui ressort aussi nécessairement de son système que de celui de Descartes, le *pieux* Malebranche a recours au *Deus ex machina;* car, « si nous ne pouvons, dit-il, être certains de l'existence de la matière par le témoignage des sens, nous pouvons en être et nous en sommes en effet certains, par la Révélation qui nous atteste : Que Dieu a tiré du néant la matière du monde et des êtres visibles qu'il renferme. » C'est bien; mais, dans ce cas, ne pouvant être certains, pas même de l'existence des corps, ni de notre propre corps, sans la révélation divine, à plus forte raison ne pourrons-nous être certains de rien sans cette révélation. Il n'y a donc rien de vrai, rien de certain que ce qui est dans les Livres saints. Et voilà le FIDÉISME (2).

Bien plus, si la révélation divine est *le seul* critérium de la certitude pour l'homme, nous ne pouvons être certains, faute d'autre critérium, pas même de cette révélation, à moins qu'on n'admette que la révélation divine est en même temps l'objet et le critérium de notre certitude, et que l'existence d'une révélation divine nous est attestée par la révélation divine elle-même, ce qui est absurde. Nous voilà donc dans l'impossibilité de nous assurer de l'existence de la révélation divine; et voilà le DÉISME.

Encore, sur le témoignage des sens, le genre humain a toujours et partout cru invinciblement que les objets matériels

---

(1) Cette conséquence du système de Malebranche a été reconnue, même par son panégyriste. Seulement, il en fait retomber la faute sur la doctrine de la certitude (dites plutôt : De l'*Incertitude*) de Descartes. Voici ses paroles : « D'a-« près Descartes, notre connaissance du monde extérieur ne nous donne *aucune* « *certitude*. Malebranche *fut conduit* par là à soutenir que ce ne sont pas les « objets de la nature que nous apercevons, mais seulement leurs idées. »

(2) Mais si cette immense erreur, soutenue jadis par Huet, et renouvelée de nos jours par M. Bautain, découle précisément du système de la vision malebranchienne dont nos adversaires se déclarent partisans quand même, ils l'adoptent donc, au moins en principe. Tandis que nous, à qui ils l'attribuent avec autant d'injustice que de déloyauté, nous l'avons stigmatisée, dans tous nos ouvrages, sous le nom de *scepticisme religieux*. C'est une note à prendre.

existent réellement et matériellement comme nous les voyons; et que nous voyons réellement et matériellement, en eux-mêmes, ces objets que nous croyons voir. Mais, dès l'instant où l'on admet, avec Malebranche, que tout cela est faux, parce que nous ne voyons que dans l'idée intelligible ce que nous croyons voir matériellement en lui-même, il faut admettre aussi que nous sommes dans ce monde, comme dans une lanterne magique, le jouet perpétuel de fausses évidences, de trompeuses illusions, dépourvus de tout moyen de certitude, déshérités de toutes vérités, sauf la certitude et la vérité révélées, destituées elles-mêmes aussi de tout signe, de tout critérium de certitude et de vérité. Et voilà le SCEPTICISME le plus absolu.

D'après Arnauld, cité par la *Philosophie de Lyon*, le système de Malebranche se réduit à ceci : « Que Dieu ne nous manifeste « pas réellement SES idées, mais en crée en nous D'AUTRES, « ressemblantes aux siennes, et c'est à l'aide de ces *autres idées* « que nous connaissons les objets (1). » Ainsi donc, la vision *des idées en Dieu* de Malebranche n'en est pas une, puisque ce ne sont pas les *propres* idées de Dieu que nous voyons en Dieu, mais d'*autres* idées produites par lui, que nous reconnaissons en nous-mêmes. Conséquemment notre intellect, n'ayant pas même la faculté de *voir* en Dieu les idées, mais les *recevant* de lui, est plus inactif et plus inerte que l'œil corporel qui, au moins, *voit* les objets matériels. Il est impossible, il faut en convenir, d'amoindrir davantage l'intelligence humaine, et rien n'est plus bas que cette vision *sublime !*

En traduisant la *Philosophie de Lyon*, et en formulant la théorie du philosophe visionnaire, notre antagoniste dit encore : « Si « les idées sont des réalités nécessaires, éternelles, immuables; « si les choses et l'esprit humain ne peuvent leur donner leur « origine (2), elles doivent être rapportées à la substance néces-

---

(1) « Deus nobis suas ideas *non manifestat*, ut ait Malebranchius, sed *alias* « *in nobis producit*, suis, quoad repræsentationem, similes, quarum ope objecta « fiunt menti præsentia (*In Philos. lugdun.*, *loc. cit.*). »

(2) « Vel Deus solus est idearum nostrarum causa efficiens, vel corpora, *vel* « *mens nostra ;* atqui duo posteriora dici nequeunt. Ergo Deus solus est idea- « rum nostrarum causa efficiens (*Phil. lugdun.*, p. II, dissert. II, c. IV, art. 2). »

« saire éternelle, immuable, infinie, à Dieu. *Lorsque* nous aper-« cevons quelques-unes de ces idées; *lorsqu'au* milieu des ténè-« bres et de l'imperfection de notre connaissance, quelques-unes « de ces vérités éternelles se lèvent sur notre raison pour l'illu-« miner, c'est Dieu lui-même qui verse en nous cette lumière, « c'est en lui que nous voyons ces objets de notre intelligence. « L'intelligence est la faculté de voir la vérité en Dieu, et la « vision en Dieu *devient la plus haute fonction de la raison.* »

Remarquez, dans ce morceau, les mots « LORSQUE nous aper-« cevons, etc., LORSQUE, au milieu des ténèbres, etc., c'EST « DIEU LUI-MÊME qui verse, etc., c'EST EN LUI que nous « voyons, etc. » Ces expressions excluent évidemment toute vertu, toute faculté de l'intellect par rapport aux idées; et, à la place de la faculté de l'intellect, elles n'établissent qu'une intervention de Dieu lui-même, non habituelle, mais *actuelle*, non éloignée, mais *directe*, non en principe, mais pour *chaque* fois, *toties quoties*, par laquelle nous voyons *quelques-unes* des vérités nécessaires, *quelques-uns* de ces objets de notre intelligence. Ainsi les idées ou les vérités éternelles, immuables, nécessaires, ne sont plus le patrimoine universel de *tous* les hommes, mais le privilége de *quelques* hommes, à qui, *quand* et *comme il lui plaît*, Dieu en fait don. Ainsi il n'y aurait plus un ensemble d'idées ou de conceptions générales, toujours et pour tous les mêmes, saisissables par tout intellect humain, et formant la raison humaine et le langage humain qui en est l'expression. Ainsi notre intelligence ne comprend rien (car voir n'est pas comprendre), *nihil intelligit* (*nihil intus legit*), c'est-à-dire que notre intelligence n'est plus une intelligence : car une intelligence qui ne fait rien, n'est pas une intelligence; un esprit qui ne fonctionne pas, n'est pas un esprit. Loin donc que la vision en Dieu devienne *la plus haute fonction de la raison,* elle est l'interdiction de toute fonction de la raison, son anéantissement, sa mort. Voilà la raison tuée et enterrée par un des plus fougueux panégyristes de la *puissance de la raison!* C'est par trop curieux; il faut en convenir (1).

---

(1) On se souvient que le semi-rationalisme s'est montré scandalisé de ce que saint Thomas ait dit « que notre intellect n'est, au commencement, qu'une « *table rase* dans laquelle rien n'est encore écrit. » Mais au moins saint Thomas

En confondant tout, parce qu'elle ignore tout, l'école de Malebranche et de Descartes a compris, parmi les idées, même la connaissance de Dieu et de la loi naturelle. Mais puisque, pour cette école, ces prétendues *idées*, comme toutes les autres, ou sont innées en nous, ou sont vues par nous, directement en Dieu, il est évident que la connaissance de ces idées est une affaire purement individuelle et propre à chaque homme; une affaire qui se passe entre l'homme et Dieu, et dans laquelle personne n'a rien à voir et n'est pour rien.

Nulle raison n'est donc enseignée, pour les vrais cartésiens; et ce fanatique organe du semi-rationalisme que nos lecteurs ont entendu (dans la *Tradition,* § 42, p. 474) crier à tue-tête : « Que « toute raison est enseignée et qu'il n'y a pas de raison sans en- « seignement, » s'est rendu coupable de haute trahison à l'égard de la cause cartésienne, en se permettant de pareils aveux, qui pourraient la compromettre gravement auprès des esprits logiques et sérieux. Il n'a pas même la ressource de pouvoir se retrancher comme l'a fait en pareils cas, maître Malebranche, dans l'affirmation : Que c'est en Dieu qu'il a vu cette grande vérité : « Que toute raison est enseignée par les hommes. » Le cartésianisme n'est, ni plus ni moins, que le protestantisme philosophique. De même donc qu'au nom de la *liberté de conscience*, les protestants ne permettent de tout croire qu'à la condition qu'on rejette le symbole catholique; de même les cartésiens, au nom de la *liberté de la raison*, ne permettent de tout affirmer qu'à la condition qu'on dise anathème à la philosophie chrétienne : et tout disciple de Malebranche qui s'aviserait de *voir en Dieu* le contraire

---

reconnaît à cette *table rase* la sublime faculté d'écrire *elle-même* en elle-même, par l'opération de l'intellect agissant, se formant, lui, les idées ; tandis que notre intelligence, telle que Malebranche l'a imaginée, serait, non-seulement privée de cette faculté qui en fait une substance pleine de puissance et de vie, mais encore du bagage de ces idées innées, dont la générosité de Descartes lui avait permis d'être accompagnée, dès son entrée dans le monde intellectuel. L'intelligence humaine, d'après Malebranche, est donc une *table rase* d'une manière plus complète et plus absolue; une table rase dans laquelle rien n'est écrit, rien ne sera jamais écrit, et où elle-même n'écrira jamais rien. Voyez donc combien le semi-rationalisme est conséquent avec lui-même, en regrettant, d'une part, la *table rase* de saint Thomas, et en s'extasiant, de l'autre, devant la *table rase* de Malebranche !

de ce qu'ils y voient eux-mêmes, est exposé à s'entendre dire de leur part : « Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou. »

Mais le devoir de la soumission, pour la raison, ne résulte que du besoin qu'elle a de l'enseignement. Si donc nulle raison n'est enseignée, nulle raison n'a le devoir d'être soumise. Or une raison qui, comme on vient de nous le dire dans les termes les plus explicites (1), trouve en elle-même, en vertu de ses communications immédiates avec Dieu, et sans le moindre secours de l'homme, l'*idée* de Dieu et de ses attributs, l'*idée* de l'âme et de ses facultés, l'*idée* de la conscience et de ses devoirs, est une raison qui n'a besoin d'aucun enseignement humain, et, dès lors, c'est une raison qui ne doit se soumettre à aucune autorité humaine, dans les questions touchant la connaissance de la vérité. C'est une raison qui n'a rien à demander à la raison des autres ; c'est une raison qui peut bien se passer de tout intermédiaire entre elle et Dieu ; et Rousseau, qui s'était assimilé les principes de l'école cartésienne, avait la logique pour lui, lorsqu'il disait : « Dieu n'a-t-il pas tout dit à ma conscience ? « Quel besoin ai-je donc de l'intermédiaire des hommes entre « moi et Dieu ? » C'est enfin une raison, indépendante de toute raison créée, de toute autorité, de toute règle, de tout témoignage du dehors, même de toute révélation surnaturelle, médiate, extérieure, puisque sa révélation naturelle, immédiate, intérieure lui suffirait. Voilà le RATIONALISME pur ; et voilà encore le cartésianisme convaincu d'en être le père, l'ayant engendré, autant par la théorie de la vision de Malebranche, que par la théorie des *idées innées* et *de l'infaillibilité de l'évidence individuelle* de Descartes !

Ce n'est pas tout. On vient de nous dire que « *lorsque* (TOU- « TES LES FOIS QUE nous apercevons QUELQUES-UNES des « vérités éternelles, c'est Dieu même qui verse en nous la lu- « mière. » Mais c'est là, nous le répétons, attribuer les opérations de notre intellect, non à la faculté d'*entendre*, dont Dieu nous aurait enrichis, mais à l'intervention directe, immédiate, actuelle de Dieu lui-même ; c'est, évidemment, faire

(1) Voyez le livre de M. l'abbé Maupied, intitulé : RÉCONCILIATION DE LA RAISON AVEC LA FOI.

Dieu seul auteur des actes de l'intellect : comme attribuer les opérations de notre volonté, non à la faculté de *vouloir* dont Dieu nous aurait doués, mais à l'intervention directe, immédiate, actuelle de Dieu lui-même, c'est évidemment faire Dieu seul auteur des actes de la volonté. Or de même que, si Dieu était le seul auteur des actes de notre volonté, on devrait lui attribuer tous nos crimes; de même, une fois admis que Dieu est le seul auteur des actes de notre intellect, il faut, de toute nécessité, lui attribuer toutes nos erreurs. Et comme, dans le premier cas, il n'y aurait plus ni culpabilité ni mérite, ni vice ni vertu; ainsi, dans le second cas, il n'y aurait plus ni ignorance ni savoir, ni erreur ni vérité. Nous ne serions des intelligences que par plaisanterie; au fond, Dieu n'aurait fait de nous que des marionnettes, destinées à représenter ses pensées, à jouer l'ignorant et le savant, d'après sa volonté toute-puissante et immuable, c'est-à-dire d'après les lois d'une inexorable nécessité. Et voilà le FATALISME.

Le FANATISME philosophique, ce père funeste du fanatisme religieux, n'est-il pas, lui aussi, l'un des fruits du système de la Vision? En effet, si rien ne se trouve dans l'intellect de l'homme, excepté ce que Dieu y a déposé, ou ce que Dieu, *quand et comme il lui plaît*, lui fait voir, n'est-il pas évident que toute idée, toute conception, toute pensée, tout rêve, toute extravagance, toute illusion de notre esprit, est chose divine, venant de Dieu, dont il faut être reconnaissant à Dieu et qu'il faut réaliser pour obéir à Dieu? C'est sur cet argument que se sont toujours fondés les fanatiques de toutes les nuances; c'est sur cet argument qu'ils se sont toujours regardés comme des VOYANTS, des illuminés, des prophètes, et qu'ils ont imposé aux autres (on sait par quels procédés) toutes leurs excentricités, toutes leurs folies, après les avoir adorées eux-mêmes. Et le moyen de leur persuader qu'ils ont tort! Tout homme qui croit *voir tout en Dieu*, et ne voir que ce que Dieu lui manifeste, n'y *verra* jamais *qu'il est fou;* alors il est inguérissable.

La minorité de l'école cartésienne elle-même, si tendre, pour Malebranche, n'a pu s'empêcher de lui reprocher d'avoir, par son système, trop *exagéré* la *passivité* « de l'entendement « humain. » Or cette *exagération de la passivité*, on vient de le

voir, n'est tout bonnement que la *négation* complète de l'*activité* (1) de notre intellect. Car, pour Malebranche, l'homme ne voit rien, ne connaît rien, pas même les objets extérieurs, qu'EN Dieu et par l'action immédiate, directe, actuelle de Dieu sur son esprit. Or, comme nous l'avons fait si souvent remarquer, d'après saint Thomas, la nature de toute opération suit la nature de l'être, comme la nature de l'être est la règle de toute opération: *operatio sequitur esse*. Un être qui n'OPÈRE pas par lui-même n'EST pas par lui-même. Si donc notre intellect, ainsi que le veut Malebranche, n'OPÈRE pas par lui-même, parce qu'il n'entend pas par lui-même, il n'EST pas non plus par lui-même. La substance, ainsi que ce mot même l'indique, n'est que ce qui *subsiste* par soi-même, *substantia est quod per se subsistit;* et un être qui ne subsiste pas par lui-même et en lui-même, mais par un autre être et dans un autre être, n'est pas *substance*, mais *accident*, comme la couleur, qui n'a d'existence que *par* et *dans* le corps coloré, et la chaleur, qui n'a d'existence que par et dans le corps chaud. Si donc notre intellect n'existe pas par lui-même et en lui-même, parce qu'il n'opère pas par lui-même, il est évident qu'il n'est pas *substance*, mais *accident*. Il est évident que, comme nous l'avons, d'après saint Thomas, démontré, dans la Tradition, les intellects humains et même angéliques ne sont pas des substances distinctes, mais des accidents d'un seul et unique intellect, l'intellect divin. Il est évident qu'il n'y a qu'un seul intellect, une seule substance réelle, subsistante dans l'univers, l'Intellect, la substance de Dieu, et que les êtres créés ne sont au fond que des apparences, des nuances, des modifications plus ou moins profondes d'un unique et seul être, l'être divin. Il est évident que Dieu seul *est*

(1) Malebranche a dit encore : « Une autre raison qui peut faire penser que nous « voyons tous les êtres à cause que Dieu veut que ce qui est en lui, qui le re- « présente, nous soit découvert, c'est que cela met les esprits dans une entière « dépendance de Dieu, et la plus grande qui puisse être. Car cela étant ainsi, non- « seulement *nous ne saurions* RIEN *voir que Dieu ne veuille bien que nous* « *le voyions*, mais nous ne saurions *rien voir que Dieu ne nous le fasse voir*. » (*Recherch.*, liv. III, p. 2, chap. VI) Voici donc la négation de l'activité de notre intellect, affirmée dans les termes les plus formels par Malebranche.

et que rien n'*est* hors de Dieu, ou plutôt que tout ce qui est est Dieu. Voilà le PANTHÉISME (1).

Pour se justifier d'avoir, à grands frais d'imagination et en dépit du sens commun, bâti un système gros de pareilles conséquences, Malebranche a recours à ce passage de saint Augustin : « Dieu « préside à l'esprit de l'homme, sans l'intermédiaire d'aucune « créature : *Deus præsidet humanis mentibus, nulla interposita* « *creatura* (*de Ver. Relig.*). »

Mais de ce que, pour saint Augustin, nulle créature ne se mêle aux rapports, au commerce intime entre Dieu et l'intelligence humaine, s'ensuit-il que, pour saint Augustin, Dieu n'ait pas conféré à notre intelligence la faculté de se former les idées ? Est-ce que admettre, avec saint Thomas, que notre intellect, agissant en vertu d'une lumière d'en haut, reflet ineffable du Verbe de Dieu, en vertu d'une faculté toute divine, c'est admettre l'*intermédiaire* d'une créature, quelle qu'elle soit ? Est-ce que, en admettant cette belle doctrine, Dieu n'est pas toujours, et à l'exclusion de tout autre être créé, l'unique et vraie cause première des phénomènes de notre intelligence et son seul souverain ? D'ailleurs, c'est saint Augustin lui-même qui a ainsi expliqué le passage en question ; car on l'a entendu (§ 16, p. 109) déclarer, en toutes lettres : que, selon lui, l'œil de notre esprit voit les raisons éternelles, PAR *une certaine lumière intellectuelle*, comme l'œil du corps voit PAR une lumière corporelle les objets extérieurs ; et c'est saint Augustin lui-même qui, par ces belles paroles, a, lui le premier, formulé la belle théorie que saint Thomas a développée plus tard, de l'intellect agissant en vertu d'une lumière qu'il emprunte à Dieu lui-même. *Intellectus agens est participatio luminis divini.*

---

(1) C'est donc à juste raison que notre critique a formulé cette doxologie à l'honneur de Malebranche : « La gloire de Malebranche est d'avoir *mieux* dé- « montré qu'on ne l'avait fait peut-être jusqu'à lui, cette admirable société natu- « relle de nos esprits avec Dieu. » En effet, la *Société naturelle de nos esprits avec Dieu*, telle que Malebranche l'a *démontrée*, est si intime et si complète que, dans leurs communications intellectuelles avec Dieu, nos esprits perdent toute individualité qui leur est propre, s'effacent et s'abîment en Dieu, de manière à ce qu'ils ne sont qu'une même substance avec Dieu. Voilà ce qui est vraiment *admirable !* Et il est vrai aussi que *jamais personne jusqu'à Malebranche*, pas même Spinosa, n'avait mieux démontré cette *admirable* identité.

On a voulu aussi étayer l'édifice fantastique de la Vision malebranchienne, de ce texte de saint Paul : « C'est en Dieu que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes : *In ipso enim vivimus, movemur et sumus* (*Act.* XVII). » Sans doute qu'en ne tenant que de la libéralité du Dieu créateur et du Dieu conservateur tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons, notre être, notre mouvement, notre vie, il est rigoureusement vrai qu'il est le premier principe, la cause première et permanente de notre existence, et que nous ne vivons, ne nous mouvons, ne sommes qu'en lui; mais cela ne nous empêche pas d'être ce qu'il nous a faits, de vraies substances, existant par nous-mêmes ou indépendantes de tant d'autres êtres *créés*, par rapport à notre être; de vraies causes *secondes*, mais des causes réelles de leurs effets.

Rappelons encore ici ce sublime et délicieux passage du docteur Angélique, auquel il faut toujours revenir, car c'est la clef de toute la science de l'homme et même de l'univers : « La divine « Bonté est diffusive d'elle-même; c'est pourquoi elle a voulu « que toutes les choses lui ressemblassent non-seulement dans « leur manière d'être, mais aussi dans leur manière d'opérer : « *Divina Bonitas sui diffusiva est, et ideo voluit ut omnia ei « similia essent, non solum in esse sed etiam in agere* (*Quæst. « Disput., de Creat.*). » Or, comme Dieu *est* par lui-même et *opère* réellement lui-même, il nous a créés de manière à ce que, nous aussi, nous *soyons* par nous-mêmes et en nous-mêmes, et *opérions* par nous-mêmes; il nous a départi le privilége de la *substantialité* et de la *causalité*, de manière à ce que, nous aussi, nous soyons de vraies substances indépendantes de toute substance créée, et de vraies causes de nos propres effets. Il n'abdique pas pour cela sa souveraineté, son domaine absolu, par rapport à nous; il demeure toujours la seule substance Increée, la cause première de toutes les causes secondes, qui par cela même ne sont et n'opèrent qu'en lui et par lui. Mais il ne conserve ses droits inaliénables sur nous que comme cause toujours agissante et conservatrice de notre substantialité et de notre causalité, comme cause de toutes nos forces et de toutes nos facultés; mais non pas comme principe immédiat de toutes nos opérations et comme cause directe de tous nos effets. S'il y concou-

rait de cette dernière manière, nous ne serions pas même des causes secondes, nous ne serions pas même des substances créées, nous ne lui *ressemblerions* ni par la manière d'être ni par la manière d'opérer; nous ne serions pas des substances distinctes de la sienne, mais des parcelles de son unique substance, diversement modifiée; et voilà le Panthéisme, revenant même de ce côté. Car toute doctrine, telle que celle de Malebranche et de Descartes, qui nie l'action propre des causes secondes, renferme aussi la négation de toute substantialité, distincte de celle de Dieu, et est essentiellement panthéiste.

Rappelons encore que Malebranche ne s'est pas borné à refuser à l'intellect humain le principe de causalité de ses propres idées, mais que, par sa triste théorie des *Causes occasionnelles*, empiétant sur Descartes lui-même, qui avait refusé le principe de causalité aux brutes, il l'a refusé impitoyablement à tous les êtres créés : car il a soutenu, dans les termes les plus formels, que nulle cause créée n'agit en réalité, mais que c'est Dieu qui agit d'une manière immédiate et directe *à l'occasion* des mouvements des causes créées, et que Dieu est l'unique et vrai être, réellement agissant dans l'univers; ce qui est le panthéisme sur une plus grande échelle. En sorte que, comme nous l'avons prouvé ailleurs, non-seulement par sa psychologie, mais par sa cosmologie aussi, la philosophie de Malebranche est essentiellement panthéiste.

Rappelons enfin que saint Thomas n'a écrit le beau passage que nous venons de commenter, que pour combattre les philosophes arabes panthéistes qui, s'inspirant de la philosophie du Coran, soutenaient que les causes secondes n'agissent réellement pas, mais que c'est Dieu qui agit à leur OCCASION; *sunt quidam qui, in LEGE MAURORUM, aiunt : causas creatas revera non agere, sed Deum agere OCCASIONE causarum secundarum;* et que, conséquemment, ce n'est pas le feu qui brûle, mais Dieu, *à l'occasion* du feu; ce n'est pas le couteau qui coupe le pain, mais Dieu *à l'occasion* du couteau. C'est, comme on le voit, la doctrine que, cinq siècles plus tard, Malebranche a enseignée *dans les mêmes termes*. Ce sont donc les notions les plus élémentaires sur la nature des êtres et de leurs opérations que le *sublime génie* de Malebranche est convaincu

d'avoir ignorées, et c'est au mahométisme que sa *grande piété* a emprunté sa philosophie, la philosophie des Turcs à l'usage des savants chrétiens !

Notre antagoniste s'extasie devant cette définition que Malebranche a donnée de sa vision en Dieu : « C'est une participa-« tion de la *substance* intelligible du Verbe, de laquelle tous les « esprits peuvent se nourrir. » Et il ajoute : « Cette belle défi-« nition résume, on peut l'affirmer, toute la bonne tradition phi-« losophique et chrétienne, l'enseignement des Pères et des « Docteurs sur la raison, et particulièrement de saint Augustin « et de saint Thomas lui-même, malgré le dualisme de ses doc-« trines. » Mais, encore une fois, une *participation de la* SUBSTANCE *intelligible du Verbe* n'est-ce pas le panthéisme dans toute sa crudité? En suivant *saint Augustin,* saint Thomas a parlé, lui aussi, d'une *participation,* de notre part, à quelque chose de divin; mais c'est à la *lumière,* et non à la SUBSTANCE INTELLIGIBLE DU VERBE: *Intellectus agens est participatio quædam* LUMINIS *divini*, *juxta illud : Illuminat omnem hominem*, etc. Ainsi la *belle définition* de Malebranche n'est, au fond, qu'une grande vérité transformée en une pitoyable erreur. Voilà comment cette définition, si vantée, résume la *tradition philosophique chrétienne, l'enseignement des Pères et des Docteurs, et particulièrement de saint Augustin et de saint Thomas.* Ah ! sous la plume du sublime Malebranche, la vérité même devient erreur. C'est qu'il s'est mis à faire de la philosophie sans s'y connaître plus qu'un élève de cinquième ne se connaît au latin. Et ses admirateurs ne se montrent pas plus forts que lui, puisqu'ils vont jusqu'à reprocher à saint Thomas le *dualisme* (la contradiction et le vague) *de ses doctrines* (1).

Ainsi il est incontestable que les *grands maîtres* de la philosophie moderne n'étaient rien moins que des philosophes. Il est

(1) On sait que le sublime Malebranche se faisait un titre de gloire « d'ignorer « la philosophie de saint Thomas. » Il paraît que ses partisans et ses admirateurs d'aujourd'hui en sont exactement là. Seulement le *maître* se bornait à afficher son ignorance touchant saint Thomas, et ne le critiquait pas, tandis que, comme on le voit, ses disciples, tout en l'ignorant, eux aussi, se permettent encore de le critiquer ou plutôt de l'insulter. Voilà donc du progrès.... dans l'oubli de toutes les convenances !

incontestable que « la conception générale de leurs systèmes sur la « connaissance, que quelque chose de divin concourt aux opéra« tions de notre esprit, » est une conception chrétienne aussi ancienne que le christianisme, aussi commune que les notions élémentaires du catéchisme; et que tout ce qu'ils y ont superposé de nouveau, tout ce qu'ils y ont ajouté de leur propre fonds, l'*innascibilité* des idées et leur *vision* en Dieu, n'est que platitude, confusion, contradiction, rêve, erreur et principe d'erreur. Il est incontestable que la majorité de l'école cartésienne, ne jurant que par les idées innées de Descartes, a désavoué Malebranche; que la minorité de la même école, en adoration devant la Vision de Malebranche, a rejeté Descartes, et qu'ainsi, maître et disciple, ils ont été réfutés par leur propre école, par leurs propres enfants, bien plus rudement que par leurs propres adversaires.

Voilà les hommes qu'on a eu le courage de proclamer de *beaux et sublimes génies, éternel honneur de l'esprit humain.* Voilà les systèmes dont on a osé dire qu'ils ont *accompli de grands progrès, et qu'ils renferment une exposition plus complète de pensées réelles et plus fortes, une lumière plus abondante et plus vive* que les pures, saintes et sublimes doctrines de saint Augustin et de saint Thomas! Il est difficile, il faut en convenir, de pousser plus loin l'intrépidité du mensonge historique, de se tromper plus grossièrement, d'avoir plus de confiance dans l'idiotisme de ses lecteurs, et d'abuser avec plus de licence de la parole humaine.

APPENDICES A CE PREMIER VOLUME.

PREMIER APPENDICE.

EXPLICATION DES PHÉNOMÈNES DU SOMMEIL, DES SONGES ET DE LA FOLIE, POUR SERVIR DE RÉPONSE AUX OBJECTIONS QU'ON TIRE DE CES PHÉNOMÈNES, CONTRE L'IMMATÉRIALITÉ DES FONCTIONS INTELLECTUELLES.

§ 1. *Sujet et importance de cet appendice.*

La doctrine que nous venons d'établir ci-dessus (*page* 355 et *suivantes*), sur *l'absence de tout concours du corps dans l'opération par laquelle l'esprit se forme les idées*, est de la plus haute importance. Car, comme il sera amplement démontré dans le *Traité de l'âme*, au deuxième volume de cet ouvrage, si, dans cette ineffable opération *spécifique* de l'intellect, notre esprit avait besoin du corps comme organe, il tiendrait intimement au corps par rapport à sa propre origine et à son propre être ; il n'aurait pas été créé immédiatement de Dieu, mais engendré par le corps ; il n'aurait pas d'*opération;* par conséquent, il n'aurait pas non plus d'*être* hors du corps ; il ne serait pas *subsistant* par soi ; il ne serait pas immortel, mais il devrait s'éteindre avec le corps.

Or, parmi les objections soulevées par l'école matérialiste, et reprises en sous-œuvre par l'école cartésienne, contre cette importante doctrine *de l'immatérialité absolue de l'opération spécifique de l'intellect*, les plus spécieuses sont celles qu'on tire des phénomènes, tout corporels, du *sommeil*, des *songes* et de la *folie,* qui arrêtent ou déconcertent toutes les opérations de l'intellect, et particulièrement la raison : de manière à faire croire que l'intellect, dans l'exercice de ses fonctions, est dans un état de dépendance complète, absolue, du corps, et qu'il est une puissance corporelle.

Il importe donc que, n'ayant pu le faire ailleurs, nous examinions ici ces phénomènes, dans leurs rapports avec l'indépendance des opérations de l'esprit, et que nous prouvions qu'ils ne sauraient y porter aucune atteinte.

§ 2. *Cause finale et cause efficiente du sommeil. — Qu'est-ce que c'est que le sommeil, la veille et le somnambulisme naturel, selon saint Thomas et les scolastiques?*

Le sommeil est défini par saint Thomas: « La vacation ou le repos des sens pour la santé de l'animal (*De Somno et Vigilia*, *Lec.* 3). » *Vacatio sensuum causâ salutis animalis.* Car, en effet, on ne dort que lorsqu'on ne fait pas usage des sens; comme, au contraire, on n'est éveillé que lorsqu'on jouit du libre exercice des sens; et le sommeil est aussi nécessaire que l'alimentation, pour la conservation de la vie animale.

Mais si tout sommeil est *inaction des sens*, toute inaction des sens n'est pas sommeil. Bien des fois, un ou plusieurs sens sont impuissants à toute action propre, comme il arrive aux paralytiques, et cependant cette insensibilité, ou toute autre impuissance à sentir, causée par une infirmité, n'est pas du sommeil. Le vrai sommeil n'a lieu que lorsque l'impuissance de sentir commence dans l'organe de la vertu sensitive, qui s'appelle le *sensorium*, ou le *sens commun* organique (chose très-différente du *sens commun* logique). Ce sensorium est le point du cerveau duquel partent et auquel aboutissent les nerfs propres de chaque sens en particulier; c'est la racine de laquelle découlent et à laquelle reviennent tous les actes des sens; et, comme il sera prouvé plus loin au *Traité de l'âme*, il se trouve dans chaque animal; c'est le centre commun de toutes les sensations. C'est donc de cet organe que dépend l'exercice de tous les sens, et c'est par lui que les sens accomplissent leurs fonctions. Par conséquent, une fois cet organe rendu inactif et mis en repos, tous les sens le sont aussi; de là le sommeil. Ce phénomène n'a donc lieu que dans le sensorium, comme dans son sujet.

Tout animal, impuissant à se mouvoir incessamment avec plaisir, a besoin, de temps en temps, de se reposer. Car toute puissance, dont l'étendue est déterminée par la nature, lorsqu'elle s'exerce au delà des bornes fixées par la nature à son opération, languit de toute nécessité, et doit cesser d'opérer. Mais la sensation est une œuvre déterminée, dans une certaine mesure, par la nature. Si donc elle est continuée au delà de cette mesure, elle ne s'exerce que contre les forces, les inclinations de la nature, et par conséquent, loin d'être continuée avec plaisir, elle ne l'est qu'avec peine, avec difficulté et même avec douleur, et contrairement à l'appétit naturel. Ce qui répugne à l'appétit naturel est corruptif de l'animal, ou contraire à sa santé. L'opération des sens non discontinuée est donc en opposition avec la

santé et la vie de l'être sensitif; dès lors le repos, ou la *vacation* des sens pendant quelque temps, ou le sommeil, lui est absolument nécessaire. La santé de l'animal est donc la cause *finale* du sommeil. Voyons maintenant quelle en est la *cause efficiente*.

Il est reconnu et admis par les physiologistes, anciens et modernes, que le mouvement n'est communiqué aux parties du corps animal qu'au moyen d'une certaine portion de la substance corporelle qui, à cause de son extrême subtilité, s'appelle *les esprits animaux*, et qu'Hippocrate définissait: « La partie de la substance qui pousse et fait violence; *partem impellentem et impetum facientem.* »

Il ne nous appartient pas de chercher comment cette substance subtile s'engendre en nous; ce qu'il nous importe d'établir, c'est que ces « esprits » sont la cause matérielle et immédiate par laquelle l'animal se meut *locomotivement*, et par laquelle les organes des sens acquièrent leur dernière et parfaite disposition à être mus par leurs propres objets. En sorte que, lorsque ces *esprits* viennent à manquer dans les organes des sens, ou lorsque leur communication, entre le sensorium et les sens extérieurs, est interrompue, toutes les opérations des sens et du sens commun lui-même doivent de toute nécessité cesser. Nous devons donc voir quelle est la cause qui, en interrompant ou en diminuant toute communication des *esprits animaux* entre le sensorium et les sens, rend ces derniers impuissants à exercer leurs actes, et les condamne au repos; car là est la cause *efficiente* du sommeil.

« Toute impuissance des sens à opérer, dit saint Thomas (*Ib.*, *Lec.* 5), n'est pas sommeil; le sommeil est seulement cette impuissance qui est causée par l'évaporation des aliments. La chaleur naturelle du corps fait monter ces vapeurs à la partie supérieure de l'animal, savoir, au cerveau. Arrivées là, elles se condensent en une espèce de nuage, à cause de la frigidité du cerveau, avec lequel elles se mettent en contact; et, devenues graves, descendent dans les veines, par lesquelles la chaleur naturelle et les esprits animaux du sensorium arrivent aux sens et leur communiquent le sens et le mouvement. Elles encombrent et elles ferment presque les veines; elles refoulent, vers les parties intérieures du corps, la chaleur naturelle et les esprits animaux; de manière que les sens en sont privés, et toute communication entre eux et le sens commun est interrompue. Alors les sens ne peuvent plus opérer, ils cessent leurs fonctions, et le sommeil s'ensuit. »

De longs et durs travaux, poursuit saint Thomas, aussi bien que les aliments non bien digérés, en relâchant les parties du corps

(comme le prouve la sueur qui en résulte), déterminent des évaporations qui, des parties relâchées, montent au cerveau. C'est pourquoi, après un long et dur travail corporel et même intellectuel, les hommes et même les animaux dorment beaucoup.

Quelques physiologistes modernes attribuent le besoin de dormir, qu'on éprouve après le travail, à la grande consommation que l'on fait, en travaillant, des esprits animaux, et ne tiennent aucun compte de l'évaporation qui suit le travail. Mais cette opinion n'est pas raisonnable. L'épuisement des esprits animaux produit la lassitude et non le sommeil. Ils ont besoin d'être restaurés par le sommeil, mais ils n'en sont pas la cause. S'il était vrai que la perte des esprits animaux par le travail fût, pour l'homme qui a beaucoup travaillé, la cause unique du besoin de beaucoup dormir, tout homme brisé par le travail devrait nécessairement dormir, et tous ses efforts pour veiller devraient être vains, nulle puissance de la volonté de veiller ne pouvant suppléer à la perte des esprits animaux. Or il est prouvé par l'expérience que, même à la suite d'un long travail, on peut, si on le veut, éloigner le sommeil même pour longtemps; et ce fait ne s'explique que par la doctrine de saint Thomas, que nous venons d'exposer, sur la cause efficiente du sommeil. Car, en admettant que le sommeil n'arrive qu'à cause de l'encombrement des veines, de la part des vapeurs condensées et descendant du cerveau, on conçoit que l'animal peut bien, en secouant les organes, faire développer et rappeler à leur place les esprits animaux qui, en dissipant les vapeurs, rendent aux sens leurs mouvements et repoussent le sommeil. Ainsi donc les grands progrès qu'a faits la physiologie moderne ne servent qu'à constater la vérité de l'ancienne, et à prouver que les scolastiques n'étaient pas aussi simples qu'on a voulu le faire croire, dans les sciences naturelles.

En réunissant donc la cause matérielle, finale et efficiente du sommeil, les scolastiques ont eu bien raison de le définir : « La constriction du premier sensorium, en vue de la santé de l'animal : *Primi sensorii comprehensio, causâ salutis animalis.* »

Si le sommeil n'est que la constriction du sensorium commun, causée par les vapeurs, et qui, faisant cesser les opérations de cet organe, fait cesser aussi les opérations de tous les sens extérieurs, et leur impose l'inaction et le repos; l'on comprend aussi que la veille n'est que la cessation de cette constriction, qui rend au sensorium la liberté de fonctionner lui-même et de communiquer avec les sens. Et puisqu'une telle cessation dépend de la dissolution des vapeurs qui se portent au cerveau, tout ce qui dissipe ces vapeurs amène de nécessité la veille.

Or trois causes concourent à faire cesser les évaporations à l'inté-

rieur du corps de l'animal. La première est la digestion complétement achevée; la deuxième est le rappel de la chaleur naturelle de l'intérieur du corps aux veines, d'où elle chasse la vapeur froide condensée qui s'y est accumulée; la troisième est la séparation du sang pur de l'impur, qui s'est opérée dans le cœur, et la conversion de la partie pure et subtile du sang en ces « esprits animaux » qui font agir les sens et mettent en mouvement le corps. Ce sont donc ces trois causes qui produisent la veille.

Par la même doctrine on peut aussi se rendre compte de cet état mitoyen entre le sommeil et la veille dans lequel, tout en dormant, l'homme *parle*, *marche* et opère comme s'il était éveillé, et qui se dit *somnambulisme*.

Il est indubitable que, ainsi qu'il sera prouvé dans le *Traité de l'âme*, la force de locomotion dépend, quant à son exercice, de l'appétit, et que l'appétit n'est déterminé et mû que par l'idée de l'*utile* ou du *préjudiciable* qu'un sens intérieur a excitée. Il est indubitable aussi que les causes que nous venons d'exposer, et qui produisent le sommeil ou la veille, n'agissent pas instantanément et tout d'un coup, mais successivement et par degrés; et qu'il peut bien arriver qu'elles soient arrêtées à un certain point, et empêchées d'achever leur œuvre : en sorte que le sensorium commun, aussi bien que les sens extérieurs, n'en soient affectés qu'en partie, et ne soient liés qu'en partie par leur action. Il est indubitable enfin que, selon la variété des tempéraments et l'état sanitaire du corps, bien souvent il se développe dans certaines parties de l'animal une chaleur extra-naturelle, soit par une humeur fébrile putrescente, soit par toute autre cause, et c'est ce qui arrive particulièrement aux somnambules.

Il faut aussi faire entrer en ligne de compte cette circonstance : Que dans les êtres dont il est question abondent d'une manière extraordinaire les « esprits animaux, » ces causes immédiates du mouvement des membres du corps, particulièrement des mains et des pieds, si prompts et si faciles à être mus. Tout cela posé, on peut s'expliquer aisément les phénomènes du somnambulisme.

Dans cet état, d'une part, le sommeil n'étant pas parfait, toute communication entre le sensorium commun et les sens extérieurs n'est pas interrompue. D'autre part, la chaleur extra-naturelle, qui se développe dans le corps, en balançant la frigidité des vapeurs condensées qui sont tombées dans les veines, y facilite le passage des esprits animaux, surabondants dans les somnambules, et délie la puissance locomotive des sens, particulièrement de l'ouïe et du tact, mais rarement, difficilement et jamais complétement la puissance des yeux, à cause de leur proximité du cerveau, duquel descendent les vapeurs conden-

sées qui vont obstruer les veines. Or l'on comprend que, dans un individu qui se trouve dans ces dispositions physiques, si, par une des causes indiquées ci-dessus, la fantaisie est affectée par le fantôme de quelque chose qu'il a l'habitude de faire, son appétit, déterminé et poussé au mouvement par ce fantôme, le pousse à faire cette chose, et qu'il la fasse; et qu'ainsi il répète, pendant le sommeil, les opérations qu'il exécute ou dont il est beaucoup préoccupé pendant la veille.

Il est incontestable que le sommeil des somnambules, tout imparfait qu'il est, est un véritable sommeil; car, revenus à eux-mêmes, ils se rappellent bien les fantômes qui les ont impressionnés, mais non les opérations qu'ils ont accomplies sous leur empire. La cause de cela est que les fantômes, étant des actes de la fantaisie et inhérents à cette faculté, peuvent être rappelés; tandis que les opérations qui s'en sont suivies sont des actes des organes et de la puissance locomotrice sans le concours de la volonté, et n'ont laissé aucune trace ou qu'une trace bien confuse dans la mémoire; et, par conséquent, il est impossible de s'en souvenir, au moins d'une manière claire et distincte. C'est pourquoi on ne leur impute pas comme crime le mal qu'ils font pendant leur sommeil, pas plus qu'on n'impute comme crime aux ivrognes le mal qu'ils font pendant l'ivresse, et aux aliénés celui qu'ils font dans les accès de la folie.

Mais ces explications n'ont trait qu'au somnambulisme *naturel;* quant au somnambulisme dit *artificiel*, *lucide*, *magique* ou *diabolique*, il en sera question ailleurs.

§ 3. ***Objection tirée des phénomènes du sommeil, contre l'immatérialité de l'intellect humain. — Comment ces phénomènes, ainsi que ceux qui font perdre connaissance, n'affectent nullement la faculté intellective.***

Ainsi donc les phénomènes du sommeil tiennent à la faculté purement sensitive, et la faculté intellective n'y prend aucune part. Et cependant les matérialistes n'en osent pas moins s'en faire un argument contre l'immatérialité des fonctions intellectuelles, et la spiritualité et l'immortalité de l'âme. « Pendant le sommeil, disent-ils, l'intellect ne « fonctionne pas, l'âme ne pense pas, n'a pas même le sentiment « d'elle-même; elle est dans un état tout à fait ressemblant à la mort: « *somnus est simillima mortis imago.* Or, si l'inaction des sens amène « de toute nécessité l'inaction de l'intelligence, si l'âme cesse de pen- « ser dès l'instant où elle cesse de sentir, n'est-il pas évident que l'in- « tellect n'opère qu'avec le concours organique du corps; que les idées « elles-mêmes ne sont que le produit des sensations, ou des *sensa-*

« *tions transformées,* et que, n'ayant pas d'*opération* sans le corps, « l'âme n'a pas non plus d'*être* hors du corps, et doit s'éteindre avec « le corps ? »

Cette objection n'est qu'un tissu de sophismes. Autre chose est la *condition* nécessaire pour agir, et autre chose est l'*organe* avec lequel on agit; et, de ce qu'un être quelconque ne peut opérer que *dans* certaines conditions, il ne s'ensuit pas qu'il n'opère qu'*avec* ces conditions. L'œil corporel a besoin de la lumière pour voir; la lumière est une *condition indispensable* pour les opérations de la vue; dira-t-on, pour cela, que l'œil ne voit que *par* la lumière, et que la lumière est l'*organe* de la vision? Il en est de même de l'œil de l'esprit, l'intellect; il a besoin des fantômes qui lui sont transmis par les sens, pour en extraire les idées et penser. Les fantômes sont une *condition* indispensable pour les opérations de l'intelligence; mais on ne peut dire, pour cela, que l'intellect ne se forme les idées et ne pense que *par* les fantômes, et que les fantômes soient l'*organe* de la pensée et de l'idée.

Il est très-vrai qu'à la différence de l'intellect angélique, qui voit directement l'universel, l'intellect humain, à cause de sa faiblesse, ne voit ni ne peut voir l'universel qu'à travers le particulier, et qu'il n'a l'idée ou la conception universelle d'aucune chose qu'à l'aide de l'image particulière de la chose, et ne pense LA chose qu'à l'aide de *cette* chose. Et de là ce canon de la philosophie scolastique : « L'intellect humain, pendant cette vie, ne voit rien sans le fantôme : « *Intellectus humanus, in statu præsentis vitæ, nihil videt sine* « *phantasmate.* » Mais le fantôme particulier n'est que la *condition* nécessaire et non l'*organe* naturel de la pensée et de l'idée. On comprend donc que le sommeil, étant une espèce de paralysie temporaire des organes de la sensation et de la faculté imaginative, dans laquelle les fantômes se peignent et se présentent à l'opération de l'intellect; et que, ce dernier n'ayant pas devant lui, pendant le sommeil, des fantômes qui lui servent de matière des idées à former, ou qui lui rappellent des idées autrefois formées, doit demeurer dans l'état d'une complète inaction, par rapport à l'intelligence et à la pensée, et ne doit rien comprendre, ne doit penser à rien, et n'a pas même l'idée, la pensée et la conscience de lui-même. Car même la pensée, même l'idée, même la conscience ou la vision de lui-même, ne lui est pas possible sans le fantôme : NIHIL *videt sine phantasmate.*

Un homme, enfermé dans un lieu où la nuit vient de se faire, ne voit aucun corps, pas même son propre corps. C'est l'état de l'intellect humain pendant le sommeil : il ne voit plus aucune idée, pas même l'idée de son propre être; mais, comme de ce qu'un individu,

placé dans une obscurité complète, ne peut rien voir, il s'ensuit seulement que la lumière est, encore une fois, une condition nécessaire pour voir, et non qu'elle soit l'organe de la vue; de même, de ce que, pendant le sommeil, notre intellect, privé du secours du fantôme, ne peut rien *idéer*, rien comprendre, il s'ensuit seulement que le fantôme est la condition nécessaire pour *idéer* et pour comprendre, et non qu'il soit l'organe de l'intelligence et de l'idée.

Nul statuaire, avons-nous dit à l'endroit où se rapporte cet Appendice, ne peut faire des statues, s'il n'a pas à sa disposition de la terre, du bronze, du marbre, du bois, ou une matière quelconque, propre à son opération artistique. Mais si, cette matière lui venant à manquer, il ne peut faire aucune œuvre de son art, et qu'il soit condamné à une inaction complète par rapport à son art; cependant il ne perd ni son talent d'artiste, ni sa puissance de transformer le marbre ou le bois en statues; et pourquoi? si ce n'est parce que le marbre et le bois sont la matière *sur* laquelle il opère, et non la vertu et l'organe *par* lesquels il opère. De même nul intellect humain ne peut idéer ni penser sans les fantômes qui lui sont transmis par les sens ou rappelés par la fantaisie; mais si cette matière, propre à son opération intellective, lui venant à manquer, pendant le sommeil, il ne peut concevoir aucune idée, aucune pensée, et qu'il soit condamné à une inaction complète par rapport à l'intelligence; cependant il ne perd ni sa nature de substance intelligente, ni sa puissance de transformer le particulier en conception générale, l'image en idée; et pourquoi? si ce n'est parce que les fantômes sont la matière *sur* laquelle il opère, et non la *vertu* et l'*organe avec* lesquels il opère. Cette doctrine s'applique aussi à l'état de léthargie, d'apoplexie et de toutes les maladies qui font *perdre connaissance*, et qui ne sont que des espèces différentes du même genre de phénomènes, les phénomènes du sommeil, puisqu'elles résultent des mêmes causes. En sorte qu'on peut, qu'on doit affirmer de ces infirmités ce que nous venons de prouver par rapport au sommeil, qu'elles ne changent rien à la nature de l'intellect, qu'elles ne lui portent pas la moindre atteinte, et ne prouvent rien ni contre l'immatérialité de ses facultés, ni contre l'incorporéité de ses actes, ni contre son indépendance complète du corps par rapport à son être et à son opération.

Il en est de même des *songes*, des *rêves* et des différents degrés de la *folie;* loin de l'affaiblir, tout cela ne fait que confirmer la vérité de la thèse de l'immatérialité des actes de l'esprit humain. C'est ce que nous allons prouver tout à l'heure; mais nous devons d'abord examiner la nature de ces phénomènes, et indiquer les causes qui les produisent.

§ 4. *Des songes, des rêves, de leur nature et de leurs causes. — Raisons de leur vivacité et de leurs extravagances. — L'intellect n'en est pas non plus affecté.*

On vient de voir que, tout en agissant sur les fantômes qui lui arrivent par les corps, la vertu intellective ne se sert d'aucun organe corporel pour exercer sa sublime fonction de comprendre. Il n'en est pas ainsi de la vertu sensitive. Bien qu'elle aussi exécute une fonction que saint Thomas appelle *spirituelle*, *la fonction de saisir le matériel sans la matière*, elle n'accomplit cette fonction que par un organe corporel; et, tandis que l'intellect se forme les idées sans le concours *organique* du corps, et n'a pas besoin du corps pour *comprendre*, la faculté sensitive ne se crée pas les fantômes sans le corps, et a besoin d'un organe corporel pour *sentir*.

Cet organe naturel de la faculté sensitive et qui lui est propre est le *Sensorium commun*, ou cette partie du cerveau de laquelle, comme nous l'avons dit, partent et à laquelle aboutissent le nerf optique, le nerf auditif, les nerfs olfactifs, les nerfs du goût et ceux du toucher, qui sont répandus par tout le corps. C'est à l'aide de cet organe que la faculté sensitive change en fantômes les impressions reçues par les sens extérieurs, et *sent* les objets qui les impressionnent. En sorte que c'est par une modification quelconque des nerfs qui, des sens, se terminent au cerveau, ou au Sensorium commun, que des fantômes apparaissent dans la faculté sensitive.

Or souvent les nerfs, dont l'ensemble constitue le Sensorium, sont ébranlés, modifiés, mis en jeu par d'autres causes que les impressions des objets extérieurs sur les sens, de manière que, quoique, dans ces cas aussi, ils excitent dans la faculté sensitive de l'âme des fantômes; ces fantômes, n'étant pas causés par l'impression régulière des objets extérieurs sur les sens, n'ont pas de rapport avec ces objets, ne les représentent pas réellement, et sont des fantômes qui n'ont pas de réalité hors du corps. C'est ce qu'on appelle *songes*, *rêves*, *cauchemars*, etc.

Dans une eau violemment agitée, on ne voit d'image d'aucune espèce des objets qui s'y reflètent. Si l'eau ne conserve qu'un léger mouvement ondulatoire, on y aperçoit bien les images de ces objets, mais tordues, défectueuses, contrefaites, et plus grandes ou plus petites que leurs objets; ce n'est que dans l'eau parfaitement calme qu'on distingue exactement les objets environnants, leur grandeur naturelle, leur forme, comme dans un miroir. Or voilà, dit Aristote, ce qui arrive pendant le sommeil. Lorsque, par l'une des causes que nous

allons indiquer, la fantaisie est fortement ébranlée, l'âme n'y voit de fantômes d'aucune manière; et, dans cette situation, on n'a pas de songes, on ne rêve pas. C'est ce qui arrive aux enfants et à ceux qui dorment d'un sommeil profond, et, ordinairement, au commencement du sommeil; parce que dans les enfants, dans ceux qui dorment profondément, et au commencement du sommeil, la fantaisie est grandement agitée par les causes qui produisent les rêves. Mais au fur et à mesure que la digestion se fait, les évaporations qui travaillent le système sensitif s'élevant plus rares et moins épaisses, et les causes des rêves agissant avec moins de violence, la distinction des fantômes excités dans la fantaisie devient possible, et les rêves commencent. En effet, généralement, on ne rêve que lorsque le sommeil est devenu plus léger, ou lorsque, en quelque sorte, on n'est qu'à moitié endormi.

Mais, bien que moins intense, le mouvement des organes de la fantaisie, et par conséquent le trouble qu'il y cause, n'en continue pas moins, par la continuation du sommeil; les fantômes apparaissent donc confus, altérés, changés, mêlés étrangement ensemble; et de là les extravagances, les bizarreries et les monstruosités des songes, particulièrement des fébricitants. Ce n'est que lorsque le mouvement des organes de la fantaisie a entièrement cessé, que les fantômes se voient droits, distincts, dans leur état naturel, ce qui arrive vers la fin du sommeil, et lorsqu'on est près de s'éveiller. C'est pourquoi les rêves du matin sont plus uniformes, plus réguliers, plus vrais que les rêves de la nuit.

Voici encore d'autres remarques à faire, d'après saint Thomas, pour s'expliquer le phénomène des songes. Si, après avoir arrêté longtemps notre vue sur une couleur qui, comme le blanc ou le rouge, l'affecte profondément, nous la détournons à regarder d'autres couleurs, celles-ci nous paraissent, elles aussi, du blanc ou du rouge. C'est que l'impression forte du blanc et du rouge demeure dans l'organe de la vision longtemps encore après qu'on ne voit plus cette couleur. Le moyen donc de contester que, même après l'éloignement des objets qui les ont produites, les images des objets sensibles demeurent non-seulement dans la fantaisie, à laquelle les sens les ont transmises, mais aussi dans les sens mêmes qui en ont été frappés!

En second lieu, il est également certain, ajoute saint Thomas, que ces impressions, ces ébranlements, que les objets extérieurs ont laissés dans nos sens, même après qu'ils ont cessé de les frapper, continuent à agir sur la fantaisie de l'homme endormi, et plus vivement encore que pendant la veille. La raison en est, dit Aristote, que, pendant la veille, les sens extérieurs et le sensorium commun jouissant de toute

liberté et passant d'une sensation à une autre, le fantôme d'un objet, à peine perçu, est effacé presque aussitôt par le fantôme d'un autre objet qui a impressionné les sens d'une manière encore plus forte : comme une petite lumière ne paraît plus devant une lumière plus grande. Tandis que, pendant le sommeil, toute action des sens extérieurs et du sensorium commun venant à cesser, les impressions reçues avant de s'endormir ne sont pas étouffées par d'autres impressions, conservent toute leur vivacité, et excitent dans la fantaisie des images plus vives que celles qu'on aperçoit lorsqu'on est éveillé.

Ainsi, pour saint Thomas (2ª 2æ, q. 75, art. 5), les causes des songes sont de deux différentes espèces : elles sont *surnaturelles* ou bien *naturelles*. Parfois c'est Dieu lui-même qui, ainsi que des faits nombreux enregistrés dans l'Écriture le prouvent, daigne faire connaître aux hommes ses volontés, par le ministère des anges, pendant le sommeil. D'autres fois c'est le démon qui excite dans la fantaisie de l'homme dormant des fantômes pour le séduire ou le tromper. Ces causes sont surnaturelles, et c'est aux théologiens à les expliquer.

Les causes naturelles des songes sont trois. La première tient à l'âme, car l'homme qui songe n'est ordinairement que l'homme se rappelant, pendant le sommeil, des choses sur lesquelles il a longtemps arrêté sa pensée ou son affection pendant la veille.

La deuxième cause est toute corporelle. De certaines indispositions intérieures du corps il résulte des mouvements analogues dans l'organe de la fantaisie, et de là dans la fantaisie elle-même. C'est ainsi que l'homme, dans le corps duquel abondent les humeurs frigides, rêve, en dormant, de se trouver plongé dans l'eau ou au milieu des neiges, et que, s'il éprouve de la difficulté dans la circulation du sang, il rêve qu'on veut l'étouffer ou l'étrangler.

La troisième cause naturelle des songes est corporelle, elle aussi, mais tout extérieure, et relève des différentes impressions de l'air ou d'autres corps extérieurs sur le corps de l'homme qui dort. Ces impressions, agissant sur les organes du tact non entièrement engourdis par les causes du sommeil, ébranlent ces organes, et, par ce moyen, réveillent dans la fantaisie des fantômes qui ont quelque rapport de ressemblance avec ces mêmes impressions. C'est ainsi que, si l'on fait du bruit autour d'un homme endormi, celui-ci rêve le grondement du tonnerre, et que, si son corps est péniblement affecté par la dureté du lit, par l'incommodité de la position, ou par un choc contre un autre corps, il songe qu'il est frappé.

La première de ces causes naturelles du sommeil a sa raison dans la faculté imaginative, qui, comme il sera longuement expliqué au vo-

lume qui suit, est une puissance conservatrice des fantômes qu'on s'est formés par l'impression des objets extérieurs sur les sens. Et l'on conçoit que, lorsque, pendant la veille, la pensée et l'affection se sont longuement arrêtées sur ces objets, la fantaisie, fortement impressionnée par leur fantôme, les rencontre d'autant plus facilement, pendant le sommeil, que, nous le répétons, dans le repos complet des sens, elle n'est pas distraite par d'autres sensations.

Par rapport à la deuxième cause, on comprend qu'il est bien naturel que l'abondance de la chaleur ou du froid *intérieurs* du corps puisse, indépendamment de toute impression extérieure, ébranler l'organe de la fantaisie, et recueillir dans la même fantaisie des fantômes analogues à ces ébranlements, puisque souvent cet équilibre, dans la température, nous fait éprouver les mêmes phénomènes pendant la veille. Car les *hallucinations* ne sont autre chose que des fantômes excités dans la fantaisie de l'homme éveillé par l'*équilibre* des humeurs ou des mouvements intérieurs du corps.

On comprend aussi qu'outre l'équilibre de la température et du désordre des humeurs, la manière dont on est couché, l'ébranlement des nerfs, l'agitation du sang, les vapeurs qui s'élèvent de l'estomac, ou le trouble que la maladie produit dans l'économie animale, doivent nécessairement exercer une action quelconque sur les organes de la fantaisie. On comprend également que ces organes, ainsi picotés, ébranlent la fantaisie elle-même et y remuent les fantômes qu'elle conserve, appellent sur eux l'attention de l'âme, les lui font voir avec la même vivacité dont elle les a perçus la première fois, et provoquent les songes et les rêves, qui ne sont que des souvenirs des choses passées. Car, le cas excepté où le songe est l'œuvre d'une cause surnaturelle ou d'une vertu prophétique, on ne rêve, pendant la nuit, que les objets qu'on a sentis pendant le jour; et la brute elle-même rêve ces objets aussi bien que l'homme.

Enfin la mémoire sensitive n'a pas, plus que la mémoire intellective, toujours la même force dans les individus de notre espèce. Les ivrognes, les colériques, les aliénés, revenus au calme et à la raison, ne se souviennent plus de ce qu'ils ont fait, pendant l'ivresse, la colère, la démence ou les emportements d'une forte passion, parce que, dans cet état, tout l'être se trouvant agité, bouleversé, les objets extérieurs, sauf ceux qui les ont enlevés à eux-mêmes, n'ont pu faire sur eux qu'une très-légère impression; et parce que les images qu'ils en ont perçues se sont, en eux, presque aussitôt effacées que produites, et qu'il n'en est pas resté la moindre trace dans leur fantaisie : comme il ne reste pas de trace du cachet, imprimé sur la cire fondue. Mais les images des objets extérieurs qui nous ont impressionnés vi-

vement, profondément, et pendant un certain temps, s'impriment fortement dans la fantaisie et ne s'oublient pas facilement. C'est pourquoi on se souvient des choses nouvelles, extraordinaires, merveilleuses, ou qui nous ont fort agréablement ou fort péniblement affectés, quoiqu'on ne les ait vues qu'une seule fois.

Par cette même raison que les images de telles choses sont profondément et vivement gravées dans la fantaisie, on comprend que la moindre cause, qui ne s'y rapporte que d'une manière fort éloignée, et qui n'a avec eux qu'une analogie très-légère, suffit à les rappeler. On comprend donc pourquoi, pendant le sommeil, on ne rêve ordinairement que de choses extraordinaires, merveilleuses, ou qui nous causent une grande satisfaction ou une grande peine. Et voilà pourquoi les plus légères altérations de l'économie animale, les dispositions du corps qui n'ont qu'une légère ressemblance avec ces choses, suffisent à en renouveler le souvenir et à nous les représenter en rêve, pendant le sommeil.

La troisième des causes naturelles du sommeil exige, elle aussi, quelque explication; car on peut se demander « comment les sens, se « trouvant, par le sommeil, entièrement engourdis et hors d'état de « fonctionner, peuvent transmettre au sensorium commun les im- « pressions d'un corps quelconque, qui affecte péniblement ou agréa- « blement notre corps, et, par là, exciter dans la fantaisie des fan- « tômes et créer des songes. » Voici la réponse à cette question :

On vient de voir que les sens et le sensorium commun ne sont empêchés d'exercer leurs fonctions pendant le sommeil, que par les évaporations des aliments, que la chaleur naturelle fait monter à la tête. Or ces évaporations augmentent ou diminuent, selon les différents degrés de la digestion. En sorte que, au commencement de cette fonction, les évaporations étant fortes et épaisses, le sensorium est entièrement pris et entièrement empêché de fonctionner; mais, au fur et à mesure que la digestion approche de sa fin, les évaporations venant à diminuer, le sensorium et les sens extérieurs commencent à se dégager et recouvrent, dans une certaine mesure, la liberté de leur action. Par conséquent ils peuvent, quoique toujours imparfaitement, éprouver les impressions naturelles des corps qui environnent et impressionnent notre corps : l'ouïe peut sentir le son, l'odorat les odeurs, la vue la lumière qui frappe légèrement les yeux, et le tact les impressions de l'air et des corps. Or ces mouvements, produits dans les sens extérieurs, sont transmis au sensorium, qui, à son tour, réduit en acte la fantaisie; et nous voilà voyant les fantômes. Mais puisque, dans l'état dont il s'agit, ni le sensorium ni les sens ne sont encore parfaitement libres, et que les sensations nous arrivent d'une manière fort irré-

gulière et imparfaite, nous ne percevons que d'une manière fort confuse, exagérée et même fausse, les objets éloignés qui nous ont frappés autrefois. C'est ainsi que le plus petit bruit ou la plus petite chaleur extérieure produisent dans la fantaisie les fantômes d'une grande explosion ou d'un grand incendie.

Par cette différence des causes qui produisent les songes, on s'explique leur variété et leur intensité. En effet, les songes proprement dits, plus frappés, plus liés, plus sentis, plus séduisants, et qui restent après le sommeil, de manière à pouvoir les raconter, ne roulent que sur des sujets dont l'âme a été plus profondément impressionnée, et dont elle se préoccupe le plus pendant la veille. Quant à ces fantômes, à ces épouvantails, à ces cauchemars, à ces visions si étranges, si incohérentes, si décousues et parfois si monstrueuses, qu'on appelle plus proprement rêves, et qu'éprouvent particulièrement les malades, *ægri somnia vana;* quant à ces représentations toutes fantastiques, qui n'ont aucune apparence de raison, qui ne laissent aucune trace, et que le réveil dissipe; comme les affections présentes du corps en sont la cause naturelle, on en comprend la déraison et le désordre. Car des mouvements passagers, causés tumultuairement, sans suite et sans règle, par des causes purement matérielles, ne peuvent rien produire de raisonnable et de régulier.

Les songes, et tout ce qui leur ressemble, ne sont donc que des fantômes excités dans la partie sensitive de l'âme *par d'autres causes* que l'impression des objets extérieurs sur les sens, et qui, par conséquent, n'ont pas la réalité actuelle des objets qu'ils représentent.

Mais on vient de voir qu'il est également impossible que l'intellect se forme l'idée sans le fantôme, et que la faculté sensitive se forme le fantôme sans l'impression de l'objet extérieur sur les sens. Comment donc, demandera-t-on, les songes seraient-ils des *fantômes*, puisqu'ils ont lieu en dehors de toute impression des objets extérieurs sur les sens, et que, sans cette impression, il n'y a point de fantôme? La réponse à cette difficulté est toute prête. Les fantômes des songes ne sont pas le résultat de l'impression d'un objet *actuellement* présent : ils sont le résultat de l'impression d'un objet éloigné, mais qui, autrefois, a impressionné les sens. En effet, on ne songe que des objets autrefois sentis ou connus. Les songes ne sont qu'un souvenir, un rappel dans la faculté sensitive, une réapparition plus ou moins fidèle, plus ou moins ordonnée, de fantômes d'objets, autrefois perçus par les sens, et, par conséquent, s'ils n'ont pas leur raison dans une réalité *actuelle*, *présente*, ils l'ont dans la réalité *habituelle*, *passée* des objets sentis.

Il est vrai que souvent on songe des choses monstrueuses, extrava-

gantes, bizarres, qu'on n'a jamais vues ; mais, si on n'a jamais vu ces choses dans leur *ensemble*, on les a vues au moins dans les différentes parties dont elles se composent, et qui en forment un tout, dont on n'a jamais rien vu de pareil. On n'a jamais vu et on ne verra jamais un être à la tête d'homme, au front de cheval, à la figure d'une belle femme, au corps couvert de plumes et à la queue de poisson. Mais comme on a vu maintes fois ces différents objets *séparément*, et que l'on a leurs fantômes gravés dans la fantaisie, tout homme peut, à l'aide de son imagination, pendant le sommeil aussi bien que pendant la veille, les réunir dans un tout, et rêver le monstre d'Horace.

Tout fantôme apparaissant dans la fantaisie à la suite de l'impression de l'objet extérieur sur les sens est l'image fidèle, exacte de cet objet, comme, dit saint Thomas, l'empreinte produite par un cachet sur la cire est l'image fidèle et exacte des formes de ce cachet ; tandis que les fantômes des songes et des rêves ne sont pas l'œuvre de l'impression *actuelle* de l'objet extérieur sur les sens, mais, nous le répétons, ce sont l'œuvre d'autres causes physiques qui, en agissant sur les nerfs conducteurs des sensations, d'une manière à peu près semblable à la manière dont les objets extérieurs ont autrefois agi sur les mêmes nerfs, causent sur le sensorium un ébranlement à peu près semblable, et y répètent les mêmes impressions qui réveillent dans la fantaisie les fantômes correspondants, et, de là, l'apparition, dans cette faculté, de fantômes d'objets autrefois aperçus, sans que ces objets soient présents. Seulement, comme ces causes agissent sur les nerfs tumultuairement, sans ordre, sans suite, et rappellent les fantômes d'objets vus à diverses époques, et n'ayant pas de rapports entre eux, mais réunis en un même instant et formant un tout : ce tout n'est qu'un ensemble irrégulier, monstrueux, bizarre.

C'est l'explication des songes extravagants et qui ne représentent que des fantômes d'objets, sentis à des époques éloignées. Quant aux fantômes perçus pendant la veille, dans un passé très-rapproché, et qui réapparaissent en songe pendant le sommeil, voici comment Aristote et saint Thomas (*Lect.* 4) expliquent ce phénomène : Il est certain d'abord que les images des objets perçus par les sens agissent sur la fantaisie non-seulement pendant que ces objets sont présents aux sens, mais aussi après qu'ils en sont éloignés. En effet, lorsque nous avons regardé un objet d'une splendeur extraordinaire, si nous tournons notre regard vers d'autres objets, nous ne les voyons pas. Or qu'est-ce qui nous empêche de les voir ? si ce n'est le simulacre de l'objet lucide qui nous avait fortement impressionnés, et dont l'impression demeure pendant longtemps dans nos yeux, même après que nous ne l'avons plus sous les yeux.

Mais s'ensuit-il de là que l'intellect soit une puissance corporelle, ayant besoin du corps comme d'un organe pour comprendre? Pas le moins du monde. Car il est certain que, dans les songes, l'intellect opère aussi bien que les sens. Lorsqu'on s'est réveillé, on se rappelle avoir perçu des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, des impressions pénibles ou agréables; en un mot, on se rappelle avoir senti. Si on se rappelle avoir senti, c'est qu'on a vraiment senti; et puisqu'on ne *sent* que par le jeu des sens, il est clair que la modification des sens, quelle qu'en soit la cause, est pour beaucoup dans le phénomène des songes. Mais, en rêvant, on distingue l'homme du cheval, les choses animées des choses inanimées; on distingue non-seulement les individus, mais encore la nature, l'espèce, le genre des objets; c'est-à-dire qu'on ne *sent* pas seulement, mais qu'on *comprend* aussi ces objets, et qu'on s'en forme la conception générale, l'idée. Or ce sont là des opérations de l'intellect. Donc, tout en rêvant par la partie sensitive de l'âme, nous n'en sommes pas moins nous-mêmes par notre faculté intellective; et cette faculté n'en exerce pas moins, et toujours indépendamment de tout organe corporel, sa noble fonction d'abstraire l'universel du particulier et de comprendre. Les songes ne prouvent donc que l'existence simultanée en nous de phénomènes sensitifs et d'opérations intellectives; mais ils ne prouvent pas que des phénomènes sensitifs altèrent les fonctions intellectives, et que l'intellect soit modifié le moins du monde par ce qui arrive dans la fantaisie et dans les parties du corps qui en sont les organes(1). Examinons maintenant les phénomènes de la folie au même point de vue.

§ 5. *De la folie, de sa nature, de ses différents degrés et de ses causes organiques. — Absurdité des objections qu'on en tire contre l'immatérialité de l'intellect. — Mécanisme du raisonnement. — Les raisonnements des aliénés, matériellement faux, sont formellement vrais. — La folie n'altère nullement la raison. — Comment exclut-elle la liberté?*

Nous venons de prouver que les songes ne sont que des apparitions dans la fantaisie, des images d'objets éloignés ou non exis-

---

(1) Cette doctrine se trouve renfermée dans ce remarquable passage de saint Thomas:

« Intellectus, circa proprium objectum, semper est verus; unde ex seipso nun« quam decipitur; sed omnis deceptio accidit in intecllectu ex aliquo inferiori, « puta: phantasia, vel aliquid hujusmodi. Unde videmus quod, quando naturale « judicatorium non est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed « solum quando ligatur, *ut patet in dormientibus.* » (Ia q. 94, ar. IV.)

tants, comme s'ils étaient présents et réels. Or ce phénomène a lieu pendant la veille, aussi bien que pendant le sommeil. On rêve tout éveillé comme on rêve en dormant; seulement les rêves, pendant la veille, s'appellent *hallucinations*, *aliénation mentale*, *monomanie*, *folie*, *démence*.

Il arrive souvent, ainsi que nous venons de le faire observer, que, même pendant la veille, on croit voir encore par les yeux du corps et sentir par les sens les objets dont on est fortement préoccupé et sur lesquels on a longtemps fixé d'une manière intense l'esprit ou le cœur, et dont cependant on n'a présente que l'image dans la fantaisie. Ces visions fantastiques sont de vrais rêves du temps de la veille. Si elles ne sont que momentanées, passagères, on les appelle *hallucinations*. Si elles reviennent à différentes reprises, on les nomme *aliénations mentales*. Si elles rappellent toujours le même objet, on les dit *monomanie*. Si elles sont habituelles et si leurs objets varient, elles constituent l'état de *folie*; et si elles poussent l'individu qu'elles travaillent à des excès contre lui-même et contre les autres, c'est la *démence* et la *furie*. Ce sont les différents degrés de la folie. Mais puisque ce sont toujours les effets d'imaginations d'objets qu'on croit voir et sentir, tandis qu'on ne les voit et qu'on ne les sent réellement pas, puisque ce sont des rêves plus ou moins fixes, plus ou moins variés, plus ou moins violents: les phénomènes de la folie sont de la même nature que les phénomènes des songes, et relèvent des mêmes causes; et la folie n'est que le songe pendant la veille, comme le songe est la folie pendant le sommeil.

Ces doctrines posées, ces faits établis, voyons combien sont illogiques et absurdes les conclusions que le matérialisme déduit des phénomènes de la folie contre la simplicité des opérations, contre la subsistance par soi de l'intellect humain.

D'abord la fantaisie, comme il sera longuement expliqué plus loin, appartient à la partie sensitive de l'âme; c'est pourquoi elle ne se trouve que dans les êtres *sentants* (l'homme et la brute), et ne se rapporte qu'aux choses qui se sentent; car les choses purement intelligibles ne tombent pas sous le domaine de la fantaisie. Par la même raison elle ne s'exerce que par un organe corporel; car les choses ne se répètent que par les mêmes causes qui les ont produites. Comme donc ce n'est que par le sens intérieur, mis en acte par l'objet extérieur, que la fantaisie est mise elle-même en acte, et se forme les images, ce n'est toujours que par le même sens intérieur ou par un moyen corporel qu'elle peut s'en souvenir. On comprend par là que tout dérangement de cet organe intérieur de la fantaisie doit se reproduire dans la manière dont elle se rappelle les images, et, par contre-coup

encore, sur le raisonnement; car, pendant cette vie, tout en n'opérant qu'en dehors de tout organe corporel, l'intellect, ne voyant que par les fantômes, ne raisonne qu'avec les fantômes; et, par conséquent, tout désordre plus ou moins grand, dans lequel les fantômes passent sous les yeux de l'esprit, confond, altère nécessairement le raisonnement, et rend impossible la suite, la régularité, l'exactitude, la justesse de cette opération. C'est ainsi que le désordre d'une quantité de chiffres, jetés pêle-mêle sur le papier, met le plus habile calculateur dans l'impossibilité d'en faire l'addition; et que le désordre d'une quantité de meubles, entassés dans un magasin, met l'expert le plus exercé dans l'impossibilité d'en faire l'expertise. Mais, de même que, pour ne pouvoir faire, dans les conditions données, ni notre calculateur son addition, ni notre expert son expertise, ils n'en conservent pas moins toutes leurs connaissances et toute leur habileté; de même, pour ne pouvoir faire, dans l'état de folie, des raisonnements exacts, l'intellect humain n'en conserve pas moins l'intégrité de la raison et de toutes ses facultés; et la folie, tout en étant une terrible maladie du corps, dérangeant les fonctions sensitives, ne porte aucune atteinte à la santé de l'esprit, et n'altère pas le moins du monde ses facultés intellectives.

En second lieu, saint Thomas a fait la remarque que, dans cette espèce de paralysie de tous les organes de la sensation, qui constitue le sommeil, les fantômes excités par d'autres causes que l'impression régulière des objets extérieurs, agissent puissamment sur la fantaisie. De là le phénomène que bien souvent les choses que nous *rêvons* pendant le sommeil, nous frappent davantage et nous apparaissent plus réelles que celles que nous *sentons* pendant la veille. La même chose arrive aux aliénés. Dans cette espèce de contrainte intérieure qui fixe, qui cloue leur imagination sur un fantôme faux; qui l'isole de tous les fantômes vrais, touchant le même sujet, et qui constitue la folie: le fantôme faux leur paraît plus réel, plus vrai que les fantômes vrais n'apparaissent réels et vrais à l'esprit sain, et ils en sont plus vivement impressionnés. Par la même raison, comme le principe universel ou l'idée dont ils font l'application au fait particulier que le faux fantôme leur représente, les préoccupe davantage, ils le voient plus clairement, plus nettement. On conçoit donc que la conclusion qu'ils tirent de ce principe, qui leur apparaît dans tout l'éclat de la vérité, et du fait fantastique, qui cependant se présente à eux dans toute la réalité de son existence, soit pour eux une évidence au-dessus de toute évidence, une vérité au-dessus de toute vérité. De là l'impossibilité de les convaincre du contraire par le raisonnement. De là l'entêtement avec lequel ils restent attachés à leur opinion, et l'élo

quence extraordinaire avec laquelle ils la soutiennent, la force prodigieuse qu'ils déploient, les efforts ingénieux, multiples, énergiques qu'ils font pour la réaliser. De là enfin la colère dans laquelle toute contradiction les met, et la fureur, la rage qui les emportent contre tout ce qui, — hommes ou choses, — entrave leur volonté.

Troisièmement, on parle des aliénés comme d'hommes n'ayant pas la raison, ayant perdu la raison, et dès lors ne pouvant plus raisonner. Ces expressions ne sont rien moins qu'exactes. Les aliénés font, il est vrai, des raisonnements *matériellement* faux ; mais ils conservent la raison, aussi bien que l'intellect, dans toute son intégrité. La folie, nous le répétons, en dérangeant leurs facultés sensitives, n'altère pas le moins du monde leurs facultés intellectives, et la fausseté de leurs raisonnements tient à un vice de la fantaisie, et non à un affaiblissement de la raison.

En regardant à travers un verre bleu, jaune ou rouge, tous les objets apparaissent bleus, jaunes ou rouges. Capendant il est certain qu'en pareille circonstance l'œil exerce toujours régulièrement sa fonction de voir ; que ni la faculté de voir, ni l'organe de la vue ne sont altérés, et que la cause par laquelle on ne voit pas les objets dans leur propre couleur, est dans les conditions dans lesquelles on les voit, et non dans un défaut de l'œil qui les voit. La preuve en est qu'aussitôt que le même œil regarde les mêmes objets à travers un verre incolore, il les voit dans leur couleur naturelle. Il est donc évident que, lorsqu'il voyait ces mêmes objets sous d'autres couleurs, il n'était pas plus altéré, changé, troublé que les objets eux-mêmes.

Il en est absolument de même des aliénés. En regardant le particulier à travers un fantôme faux, leur esprit le voit à faux, le juge mal, et fait sur son compte un raisonnement faux. Cependant il est certain qu'en pareille circonstance, l'esprit exerce toujours régulièrement sa fonction de déduire ; que ni la faculté de raisonner, ni le principe qui sert de fondement à son raisonnement n'ont subi la moindre altération, et que la cause par laquelle il raisonne mal est dans les conditions dans lesquelles il raisonne, et non dans un défaut de l'esprit qui raisonne. La preuve en est qu'aussitôt qu'avec les secours de la médecine, il a recouvré l'usage normal de ses facultés sensitives, de manière à voir les fantômes dans leur réalité, le même individu raisonne bien sur les mêmes objets. Il est donc évident que, lorsqu'il en raisonnait mal, sa raison n'était pas plus altérée, changée, troublée que les objets eux-mêmes.

En outre, comme nous venons de le dire, les raisonnements des aliénés ne sont faux que *matériellement* ; mais *formellement* ils sont aussi vrais, aussi exacts et même plus rigoureusement vrais et plus ri-

goureusement exacts que les raisonnements des hommes dont la tête et le jugement sont sains. Expliquons-nous.

Tout raisonnement se réduit au syllogisme. Tout syllogisme se compose de trois propositions, ou d'une *majeure*, d'une *mineure* et d'un *conséquent*. Les deux premières de ces propositions se disent *prémisses*. Un syllogisme n'est vrai et exact que lorsque les prémisses en sont deux propositions vraies, et que la conséquence en est légitimement déduite. Ainsi, si je dis : *Dieu doit être adoré. Jésus-Christ est Dieu. Donc Jésus-Christ doit être adoré*, je fais un syllogisme vrai et exact, et je raisonne bien, parce que, dans ce raisonnement, la conséquence : *Donc Jésus-Christ doit être adoré*, se déduit légitimement de deux prémisses : Que *Dieu doit être adoré*, et que *Jésus-Christ est Dieu*.

Mais si, au lieu de conclure que *Jésus-Christ doit être adoré*, je conclus que Jésus-Christ *doit être cru*, bien que cette dernière proposition soit aussi vraie que les deux autres, cependant mon syllogisme n'est pas exact, et mon raisonnement n'en est pas un : parce que, comme, dans ma proposition majeure, il n'était question que de l'*adoration* et non de la *foi* qu'on doit à Dieu, ma conséquence n'a pas un rapport nécessaire avec la proposition principale de mon syllogisme. Seulement ce syllogisme, *matériellement* vrai, parce que toutes les propositions en sont des vérités, est *formellement* faux, parce que sa conséquence ne résulte pas légitimement de ses prémisses.

Les musulmans raisonnent ainsi : *Tout prophète de Dieu doit être écouté. Mahomet est un prophète de Dieu. Donc Mahomet doit être écouté*. Ce syllogisme est *formellement* vrai, parce que la conséquence : *Donc Mahomet doit être écouté*, se déduit légitimement des deux prémisses : *Tout prophète de Dieu doit être écouté ; Mahomet est un prophète de Dieu*; mais il est *matériellement* faux, parce que la mineure des prémisses : *Mahomet est un prophète de Dieu*, est fausse.

Le raisonnement peut donc être *formellement* vrai et exact et *matériellement* faux et erroné, et *vice versâ*. C'est le cas des raisonnements des fous. Celui, parmi ces malheureux, qui réclame l'obéissance et le respect de tout ce qui l'entoure, raisonne ainsi : « Tout roi doit « être respecté et obéi. Je suis roi. Donc, je dois être respecté et obéi. » Ce raisonnement est, sans aucun doute, *matériellement* faux, parce que notre individu n'étant pas vraiment roi, l'une des prémisses de son syllogisme est fausse. Mais comme, malgré la fausseté de cette prémisse, la conséquence : *Donc je dois être respecté et obéi*, résulte légitimement de deux propositions : *Tout roi doit être respecté et obéi; je suis roi*, son syllogisme est *formellement* vrai.

Il en est de même de ces fous qui se gardent bien de s'asseoir, de

peur de se rompre, se croyant de verre; qui refusent de prendre des aliments, parce qu'ils les croient empoisonnés; qui font de mauvais partis à leurs gardiens, parce qu'ils voient en eux des ennemis qui en veulent à leur existence, ou qui, partant toujours d'un fait faux, mais qui pour eux est une évidente vérité, se livrent à ces excentricités qui excitent l'hilarité, la compassion ou l'horreur du reste des hommes. Appuyés sur une fausse donnée, et, conséquemment, *matériellement* faux, leurs raisonnements sont toujours *formellement* vrais. De même que les musulmans ne raisonnent pas mal en croyant devoir écouter Mahomet; mais seulement qu'ils se trompent en croyant, sur le témoignage d'une fausse tradition, que cet imposteur est un prophète de Dieu : de même les aliénés ne raisonnent pas mal non plus dans tout ce qu'ils disent ou font d'extravagant, de pitoyable ou d'horrible ; mais ils se trompent en prenant pour des faits certains des hallucinations, des jeux et de fausses représentations de leur fantaisie.

C'est vraiment ainsi que les choses se passent dans le phénomène que nous examinons. Le raisonnement n'est que la déduction que fait la raison d'un principe universel ou d'une idée, appliqués à une chose particulière, ou à un fait. Le principe universel ou l'idée est fourni par l'intellect; car l'universel, le général, l'indéterminé, l'abstrait, est du domaine exclusif de l'intellect. La chose particulière, ou le fait, n'est présentée que par la fantaisie ; car le particulier, l'individuel, le concret, le déterminé par le temps et par le lieu, n'est que du ressort de la fantaisie et des sens. Trois facultés de l'âme concourent donc à former le raisonnement : la faculté intellective qui suggère l'idée; la faculté sensitive qui indique le fait; la faculté de raisonner qui tire la conclusion. Or, dans les fous, seule, la faculté sensitive ment, parce qu'elle offre à l'opération de la raison, comme un fait d'une éclatante réalité, un fait imaginaire et fantastique; tandis que le principe suggéré par l'intellect est vrai, et que l'opération, exécutée par la raison sur les données fournies par l'intellect et par la fantaisie, est légitime et exacte. Ainsi, dans le raisonnement des fous, la raison aussi bien que l'intellect sont à l'abri de tout reproche. Pour opérer sur des données, dont celle qui est offerte par la fantaisie est fausse, la raison aussi bien que l'intellect n'en accomplissent pas moins exactement leur acte. C'est un orfévre qui, pour s'être trompé sur la vraie qualité du métal, n'en fait pas moins parfaitement un bracelet ou une bague d'or faux que d'or vrai. La maladie des fous est donc toute dans la faculté sensitive, et n'étend pas du tout les ravages de sa contagion sur l'intellect et sur la raison.

Il en est donc des raisonnements de l'homme comme des juge-

ments des magistrats, parce qu'au fond tout raisonnement de l'homme est un jugement, comme tout jugement du magistrat est un raisonnement. Comme tout jugement du magistrat est un syllogisme, dans lequel la loi est la *majeure*, l'ensemble des preuves du fait incriminé est la *mineure*, et la sentence est le conséquent ; ainsi tout raisonnement de l'homme est un jugement dont la majeure est la loi, la *mineure* est l'ensemble des preuves du fait, et le conséquent est la sentence. Comme tout jugement du magistrat, dans lequel la sentence est en rapport nécessaire, naturel avec la loi et avec l'ensemble des faits, est un jugement *formellement* juste : ainsi tout raisonnement de l'homme, dans lequel le conséquent est en rapport nécessaire, naturel avec les prémisses, est formellement vrai. Mais comme, si la loi est injuste, ou si l'ensemble des preuves du fait est faux, le même jugement, *formellement* juste, est *matériellement* injuste : ainsi, si la majeure du syllogisme est un principe faux, ou si la mineure est un fait imaginaire, le même raisonnement, formellement vrai, est matériellement faux.

Mais comme dans son jugement, *matériellement* injuste, le magistrat se trompe, mais ne commet pas une injustice ; ainsi, dans son raisonnement, matériellement faux, l'homme se trompe, mais ne fait pas un sophisme. Et comme l'injustice matérielle d'un jugement n'en détruit pas la justice *formelle* et ne fait pas tort à l'intégrité du magistrat ; ainsi la fausseté matérielle d'un raisonnement n'en détruit pas la vérité *formelle*, et ne prouve pas la moindre altération dans la raison de l'homme. C'est ainsi que la raison des fous, tout en faisant des raisonnements faux, n'en demeure pas moins la raison dans toute sa justesse, dans toute son intégrité et dans toute sa puissance ; et que la folie n'est que la raison égarée, la raison trompée, et non pas la raison malade, et moins encore l'extinction et la perte de la raison. Mais par cela même que, tout en étant formellement vrai, le raisonnement des aliénés est cependant matériellement faux, il n'est pas libre ; et tout obligée qu'elle est de respecter l'intellect et la raison, la folie n'en entrave pas moins la liberté.

On définit généralement la liberté humaine, une faculté par laquelle, *placé dans les circonstances requises pour opérer*, l'homme peut vouloir ou ne pas vouloir, opérer ou ne pas opérer ; *facultas quâ*, POSITIS AD AGENDUM REQUISITIS, *homo potest velle aut non velle, agere vel non agere.* Quoi qu'il en soit de la justesse de cette définition, que nous examinerons au chapitre du *Traité de l'âme*, une chose est certaine, qu'il n'y a de liberté pour l'homme qu'autant qu'il est *placé dans certaines conditions requises pour opérer.* Ces conditions, comme on le verra au même endroit, sont principalement

deux : la première est la raison et son développement complet, ou la raison ayant à sa disposition les idées et les principes à l'aide desquels on raisonne ; la seconde est la possibilité du choix entre deux perceptions contraires ou opposées sur le même sujet. Si une seule de ces condition smanque, la liberté est impossible. Ainsi la brute, qui, n'ayant pas l'intellect, n'a ni ne peut avoir la raison, et l'enfant, qui, *raisonnable* en puissance parce qu'il est intelligent, n'est pas cependant *raisonnant* en acte avant d'avoir atteint l'âge de la raison, et n'a pas la raison, ne sont pas libres, parce qu'il leur manque la première des conditions de la liberté, la raison ou bien l'usage de la raison. Les fous, aussi bien que les ivrognes et les personnes emportées par une violente passion, qui, tout en ayant au grand complet la raison et l'usage de la raison, ne peuvent choisir entre deux perceptions contraires sur le même sujet, ne sont pas libres non plus, parce qu'ils sont en dehors de la seconde condition indispensable pour la liberté.

On vient de voir qu'être fou, c'est rêver pendant la veille ; comme rêver, c'est être fou pendant le sommeil, c'est-à-dire avoir dans la fantaisie des fantômes d'objets qui n'ont pas de réalité actuelle et présente. Or, dans la folie, la fantaisie est tellement dominée par l'objet imaginaire, factice, qui la frappe, qu'elle ne peut nullement envisager ce même objet sous un point de vue différent. Le fou qui rêve d'être roi, et qui est plus ou moins complétement fou, selon que cette idée l'affecte plus ou moins vivement, plus ou moins puissamment, plus ou moins longuement, n'est pas maître d'imaginer qu'il n'est pas réellement roi, ni de se considérer autrement que comme un vrai et légitime roi.

Qu'on se souvienne que, dans l'état de la vie présente, l'intellect humain ne peut percevoir l'universel qu'à travers le particulier, et ne peut se former aucune idée que sur le fantôme et selon les conditions du fantôme qu'il rencontre dans la fantaisie, quelle que soit la cause qui l'y ait tracé : comme le statuaire ne peut former la statue que de la matière et selon les conditions de la matière qu'il a à sa disposition. Si donc l'intellect voit un fantôme d'une manière tellement fixe et immuable qu'il lui soit impossible d'en voir l'opposé, l'idée qu'il extrait de ce fantôme, ou qu'il se forme *sur* ce fantôme, est également fixe et immuable, et l'idée contraire ne lui est pas possible. Ainsi, en rêvant d'être roi, notre fou ne peut se former de lui-même que l'idée d'un personnage royal. La raison, à son tour, ne marche qu'à la lumière, sous l'escorte et selon les conditions de l'idée. Guidé donc par une idée fixe et immuable, le jugement de la raison n'est et ne peut être, lui aussi, que fixe et immuable.

Selon la belle et magnifique définition qu'en a donnée saint Thomas,

et que nous développerons à l'endroit susindiqué, la liberté n'est que LE JUGEMENT LIBRE, TOUCHANT L'ACTION : *liberum de actione judicium*. C'est la raison pouvant comparer entre elles des idées contraires, et, par conséquent, la raison indéterminée par rapport à la convenance ou l'inconvenance de l'acte, et laissant la volonté indéterminée, à son tour, ou indifférente dans le choix de vouloir ou de ne pas vouloir, de faire ou de ne pas faire la chose, de la faire d'une manière plutôt que d'une autre. Mais, fixée sur une idée unique par l'intellect, ne pouvant pas comparer entre elles des idées contraires, et déterminée, par rapport à la convenance ou à l'inconvenance de l'acte, la raison des fous détermine à son tour la volonté à vouloir ou à ne pas vouloir, à faire ou à ne pas faire la chose, à la faire de cette manière plutôt que d'une autre. Le jugement de la raison des fous n'est donc pas libre, et dès lors leur volonté ne l'est pas non plus. La liberté du jugement est une condition essentielle du choix de l'acte : *liberum de actione judicium*. Ne pouvant donc librement juger, les fous et les ivrognes ne peuvent librement vouloir, et dès lors ils ne sont responsables, sous aucun rapport, ni devant Dieu ni devant les hommes, de leurs propres actes : car il n'y a ni mérite ni culpabilité là où il n'y a pas de liberté.

Mais, encore une fois, de même que, pour être extraite du fantôme d'un objet tout à fait imaginaire, l'idée que les fous s'en forment n'en est pas moins une idée vraie ; de même, pour être formé sur une donnée fausse, leur raisonnement n'en est pas moins un vrai raisonnement; et, s'il n'est pas libre, il n'en est pas moins juste. Ainsi, causée matériellement et subjectivement par la fantaisie, la folie n'altère pas plus la raison de l'homme que son intellect; et les effets des phénomènes que nous venons d'examiner, du sommeil, des songes et de l'aliénation mentale, prouvent seulement que, composé substantiel d'âme et de corps, l'homme a, pendant cette vie, besoin du corps comme matière et sujet des opérations de son âme, et de l'âme comme cause de l'être de son corps. Mais, puisqu'en empêchant l'intellect, la raison et la volonté d'accomplir régulièrement leurs propres actes, ces phénomènes ne portent pas la moindre atteinte à la nature, aux fonctions propres, à l'activité de ces facultés ; loin d'impliquer la matérialité de l'âme intellective, ils l'excluent formellement, essentiellement, absolument, et ne font que confirmer encore davantage sa spiritualité, son indépendance du corps, par rapport à sa subsistance, à son être et à ses opérations.

DEUXIÈME APPENDICE.

RÉPONSE AUX OBJECTIONS DE LA SCIENCE PHYSIQUE MODERNE, CONTRE LA THÉORIE DE L'ANCIENNE SCIENCE, SUR LE SOMMEIL, EXPOSÉE DANS L'APPENDICE QUI PRÉCÈDE.

SYSTÉMATIQUEMENT hostile à l'ancienne science chrétienne, la science moderne et le rationalisme de toutes les nuances, qui en est l'expression philosophique, n'ont cessé et ne cessent de la combattre sur tous les points. Et, puisque c'est dans saint Thomas que la science chrétienne se personnifie, qu'elle apparaît dans tout l'éclat de sa splendeur, dans toute la force de sa vérité, c'est spécialement ce sublime docteur que prend à partie la philosophie moderne; c'est lui qu'elle cherche à avilir par tous les moyens; c'est contre lui qu'elle épuise ses attaques insolentes et son impuissante rage.

On vient de voir, ci-dessus (IIe partie, chap. Ier), le semi-rationalisme en particulier, n'osant pas se dresser contre saint Thomas *théologien*, se mettre aux trousses de saint Thomas *philosophe*, et le signaler à la jeunesse chrétienne comme le vil esclave, le réformateur impuissant, le commentateur dangereux d'Aristote. Eh bien! en poursuivant la même tactique, lorsqu'il est forcé de s'incliner devant saint Thomas *métaphysicien*, il n'y a pas d'insolentes épithètes qu'il ne prodigue à saint Thomas *naturaliste*.

Il y a quelque temps, l'un des plus fougueux semi-rationalistes s'est laissé entraîner par le zèle des doctrines de son école jusqu'à affirmer, dans une réunion d'ecclésiastiques : « Que rien n'est ni « plus mesquin ni plus pitoyable que saint Thomas physicien; que ses « théories physiques ont toutes été convaincues d'erreur par la science « moderne, et que ses écrits fourmillent des plus grandes absurdités, « sous le rapport des sciences naturelles. » Inutile de dire que, sommé par nous d'articuler UNE SEULE de ces absurdités qu'*il avait découvertes par milliers* (sic) *dans la physique de saint Thomas*, il n'a su que répondre, et qu'il en a été quitte pour la confusion de nous avoir lui-même prouvé qu'il ignore complétement l'auteur qu'il critiquait avec une si grande hardiesse : hardiesse impardonnable dans un laïque, scandaleuse dans un prêtre.

D'autres membres de la même secte, qui n'en sont pas à ce point d'ignorance concernant les doctrines de l'ANGE DE L'ÉCOLE, s'y prennent différemment; ils raisonnent tant bien que mal leurs reproches contre saint Thomas physicien, en les appuyant sur les découvertes des naturalistes modernes. C'est ainsi qu'ils en agissent dans leur critique de la théorie thomistique sur le sommeil, que nous avons exposée dans les §§ 2 et suiv. de l'Appendice qui précède.

« L'homme, nous disent-ils, a des sens particuliers, mais *il n'a pas un* « SENS COMMUN, et *moins encore a-t-il un* SENSORIUM ou un organe de « ce sens commun. L'anatomie moderne, après avoir scruté, dans toutes « ses parties les plus petites et les plus cachées, la machine du corps « humain, n'y a pas trouvé la moindre trace d'un tel organe, et nous « a donné le droit de nous moquer, comme elle s'en moque, du sens « *commun* et du *sensorium* des scolastiques. L'existence des ESPRITS « ANIMAUX, admise par saint Thomas, a été, elle aussi, convaincue, par « les expériences des modernes, de n'*être qu'une puérile erreur*. Enfin, « selon les physiologistes de nos jours, *rien ne s'évapore ni ne remonte* « *au cerveau* pendant la coction des aliments dans l'estomac. Dans « tous les cas, il n'*y a pas de communication entre l'estomac et le* « *cerveau;* par conséquent la digestion n'a rien de commun avec le « sommeil. Ainsi donc, bâtie sur des suppositions que la science mo- « derne a démontrées être vaines et insubsistantes, la théorie de saint « Thomas sur le sommeil s'écroule, et est vaine et insubsistante elle- « même. Le sommeil est un de ces mystères de la nature devant les- « quels on doit baisser le front, avouer qu'on n'y comprend rien, plu- « tôt que de chercher à les expliquer par des hypothèses puériles ou « absurdes. »

Voilà ce que les semi-rationalistes opposent à la théorie en question. Voici notre réponse; elle ne sera pas longue, elle n'a pas besoin de l'être :

Commençons par nier absolument que, comme l'affirment d'une manière si tranchante nos adversaires, la science naturelle moderne partage leur opinion : *Que rien dans le corps de l'homme ne s'élève de l'estomac au cerveau*, et *qu'il n'y a pas de communication et de rapport entre le cerveau et l'estomac.*

Non-seulement dans le règne animal, mais encore dans le règne végétal et dans le règne minéral, partout où il y a humidité et chaleur, il y a coction; et partout où il y a coction, il y a évaporation, exhalaison de fluides qui se portent en haut. C'est là une des lois les plus générales et les plus constantes de la nature corporelle. Or il est certain qu'il y a humidité et chaleur dans l'estomac de tout animal; il s'y fait donc une vraie coction des aliments par la digestion : par con-

séquent aussi, de vraies évaporations y ont lieu. En effet, lorsqu'on ouvre l'estomac de l'animal récemment abattu, on y trouve les aliments à l'état de coction, tout fumants et exhalant et poussant en haut des matières subtiles.

Tout le monde sait que les maux du cerveau, comme les congestions cérébrales, se manifestent par des tiraillements dans l'estomac et par des maux de cœur; tout le monde sait que, *vice versa*, les maux de l'estomac, comme les indigestions, se traduisent par de fortes migraines qui, à leur tour, ne cessent que lorsque l'estomac s'est débarrassé des matières qui lui pesaient; tout le monde sait, enfin, que c'est particulièrement dans la matinée, c'est-à-dire lorsque, l'œuvre de la digestion étant complétement achevée, l'estomac ne transmet pas d'exhalaisons au cerveau, que c'est alors, disons-nous, que l'on se sent la tête plus dégagée, plus libre; que l'on rencontre les idées plus claires, et que le matin est généralement le temps propre pour les travaux de l'esprit.

Or la science médicale sait très-bien tout cela, puisque tout cela est su par tout le monde. Le semi-rationalisme n'a donc pas le moindre droit d'en appeler à cette science pour nier, comme il le fait, toute action de l'estomac sur le cerveau, et du cerveau sur l'estomac. Voyons maintenant si les physiologistes modernes sont plus autorisés de nier, comme ils le font, à leur tour, l'existence du SENS COMMUN INTÉRIEUR, du SENSORIUM et des ESPRITS ANIMAUX dans l'homme.

Il est incontestable que l'âme sensitive se rend compte non-seulement des différentes *couleurs*, des différents *sons*, des différentes *saveurs*, des différentes *odeurs*, des différents *attouchements*, mais aussi de la différence existant entre les couleurs et les sons, entre les sons et les saveurs, entre les saveurs et les odeurs, entre les odeurs et les attouchements. La faculté sensitive de l'âme est donc manifestement double : d'une part, elle perçoit et distingue les *différentes* sensations qui lui arrivent par *chaque* sens particulier; de l'autre, elle perçoit et distingue les sensations de *chaque* sens particulier des sensations *de tous les autres sens*, ou des sensations qui lui sont transmises par tous les sens ensemble. Nier cette seconde faculté de l'âme sensitive, c'est nier l'évidence. Or c'est cette faculté que les scolastiques appellent SENS COMMUN (intérieur).

Ce mot est aussi bien choisi que la chose qu'il indique est vraie et réelle. C'est par un seul et même sens intérieur que l'âme juge les différentes sensations de *chaque* sens; de manière que, comme la vue, par exemple, est le *sens commun* des couleurs, l'ouïe, des sons, l'odorat, des odeurs, etc., de même c'est par un seul et même

sens intérieur que l'âme juge les différentes sensations de *tous* les sens. Rien n'est donc plus juste que de nommer cette faculté SENS COMMUN.

En rejetant le mot, la science moderne n'a pas osé nier la chose. L'école du *double dynamisme*, ou de *deux âmes distinctes* dans l'homme, l'une *intellective* et l'autre *sensitive*, y admet, elle aussi, une force *unique* qui préside aux fonctions organiques du corps, et en *distingue* les phénomènes dont elle est la cause : on appelle cette force *dynamisme physique.* Ce nom est-il, par hasard, plus heureux que le SENS COMMUN des scolastiques?

Il est également incontestable que, comme nous le prouverons dans le *Traité de l'âme* (vol. II), toute *faculté sensitive* a besoin d'un *sens* ou d'un organe corporel. Si elle pouvait fonctionner sans un organe de *cette espèce*, elle ne serait plus une faculté *sensitive;* elle serait une faculté *intellective*, car c'est seulement le propre de l'intellect d'opérer en dehors de *tout organe corporel.* Si donc il existe dans l'homme une faculté *sensitive* appelée SENS COMMUN par les scolastiques, et *dynamisme* par les modernes, cette faculté a et doit avoir de toute nécessité un organe qui lui soit propre. C'est cet organe que saint Thomas appelle le SENSORIUM.

Personne n'ignore que c'est par un organe *unique* que se transmettent à l'âme les sensations propres à *chaque* sens. C'est, par exemple, par le nerf *optique* que passent dans la fantaisie les images de *toutes* les couleurs, et ainsi des autres nerfs. Il y a donc dans l'homme un *sensorium* pour *chaque* sens. Pourquoi n'y aurait-il pas un *sensorium* pour *tous* les sens? « L'anatomie, dit-on, ne l'a pas trouvé. » Mais l'anatomie n'a-t-elle pas trouvé dans le corps des filaments blanchâtres qui, distribués dans les diverses parties du corps, transmettent au cerveau les sensations occasionnées par les objets extérieurs, et portent aux muscles les ordres de la volonté? L'anatomie n'a-t-elle pas trouvé *que le cerveau est le principe des nerfs?* Voilà donc le *sensorium* ou l'organe du *sens commun* bien et manifestement *trouvé.*

Les anatomistes modernes, qui connaissent le cerveau comme leur chambre, rien qu'en touchant certains endroits de cet organe, savent rendre à volonté l'animal ou aveugle, ou sourd, ou immobile. Or, de même que ce fait prouve évidemment qu'il existe dans le cerveau un organe ou un *sensorium* propre à *chaque* sens, de même le fait que, par les congestions, par les épanchements des humeurs ou du sang dans le cerveau, *tous* les sens de l'animal demeurent paralysés et mort s'ensuit, prouve évidemment qu'il existe dans le cerveau un organe, un *sensorium* commun à *tous* les sens; ou bien que le cerveau entier est lui-même ce *sensorium* et cet organe.

Il en est de même des *esprits animaux* ou *vitaux*, que la science moderne a répudiés; elle n'a répudié que le mot. Quant à la chose, elle l'admet aussi bien que la science ancienne, car, dans tous ses traités de physiologie, elle nous parle à chaque instant de *petits corps légers, subtils,* bien distincts des parties plus grossières du sang qu'ils chassent à la circonférence des veines et des artères, et qui sont doués de la faculté de porter la vie et le sentiment dans les diverses parties de l'animal. Sous le nom d'*esprits animaux,* les anciens n'entendaient pas autre chose; car c'était ainsi qu'Hippocrate avait défini la force d'impulsion, *vim impellentem.* Ainsi les *esprits animaux*, qu'on appelle *une erreur des physiologistes anciens*, ne sont tout bonnement qu'une vérité *différemment nommée*, et, sous des noms différents, toujours reconnue et admise par les modernes.

On verra, au *Traité de l'âme,* que la même chose est arrivée par rapport à la MATIÈRE et à la FORME, qui, selon les scolastiques, seraient les éléments communs de tout COMPOSÉ NATUREL. Ceux des modernes qui n'ont pas eu le triste courage de tourner la *matière* et la *forme* en ridicule, les ont reléguées parmi les *qualités occultes* des péripatéticiens, parmi les choses aussi incompréhensibles par les termes que vaines et fantastiques par le fond. Cependant la physique moderne n'en reconnaît, n'en admet pas moins, elle aussi, qu'il existe dans tout composé naturel, outre les éléments materiels, *sensibles*, qu'on y voit, des *forces*, des *qualités insensibles*, qu'on n'y voit pas, et qui, s'échappant par l'analyse des corps, ne peuvent plus être rattrapées par la synthèse; et de là l'impossibilité pour la science de reconstituer *artificiellement* un composé naturel qu'elle a détruit, un animal, une plante, un fruit, et de lui rendre toutes ses anciennes qualités, ses forces et sa vie. Eh! mon Dieu! ces deux parties, l'une visible et palpable, l'autre impalpable et invisible, qui, selon les modernes aussi, constituent tout composé naturel, ne sont *ni plus ni moins* que la *matière* et la *forme* des scolastiques. Seulement, comme on s'en convaincra à l'endroit susindiqué, ces mots sont plus précis, plus exacts, plus philosophiques, voire même plus élégants, que ceux par lesquels la science moderne indique les mêmes choses, ne pouvant pas les nier, puisqu'elles se trouvent dans la nature. Ce n'était donc pas la peine de faire tant de bruit contre *les principes* de la physique des scolastiques, puisqu'on n'a fait qu'y revenir par une voie différente de celle par laquelle on s'en était éloigné, et puisqu'on a été forcé d'admettre, sous des noms différents, les mêmes choses, et d'enseigner sous des ormules différentes les mêmes doctrines.

Nous n'entendons pas nier les immenses et merveilleux progrès que, dans ces derniers temps, ont faits les sciences naturelles. Tout en dé-

montrant, dans l'AVANT-PROPOS de cet ouvrage, que le monde moderne ne fait que reculer dans les sciences religieuses, métaphysiques, morales et sociales, nous avons reconnu qu'en fait de sciences physiques, il en sait plus long que le monde ancien, et qu'à la suite de ses profondes études anatomiques sur les êtres organiques de toute espèce, on connaît aujourd'hui d'une manière plus complète qu'autrefois le corps de l'homme, de la brute et de la plante. Ce que nous soutenons, c'est que, si la physique de SAINT THOMAS est aussi peu avancée que sa métaphysique est sublimement parfaite, au moins elle n'est pas erronée; qu'on ne l'a pas convaincue, qu'on ne la convaincra jamais d'erreur, et qu'elle est de la vraie science, aussi bien que, sans être homme formé, tout enfant est un homme véritable.

TROISIÈME APPENDICE.

DE LA PRÉTENTION, AFFICHÉE PAR LE SEMI-RATIONALISME, DE CONVERTIR LE RATIONALISME, PAR LA MANIÈRE DOUCEREUSE DONT IL LE TRAITE, ET PAR LES CONCESSIONS QU'IL LUI FAIT.

(Novembre 1856.)

§ 1. *Doute bien fondé que le zèle des semi-rationalistes, pour la conversion des incrédules, soit sincère. — Preuve, sans réplique, qu'il n'est pas évangélique, tirée de la conduite tenue par le divin Sauveur à l'égard des anciens Pharisiens. — Belle justification de cette conduite du Seigneur, par saint Thomas. — Les Apôtres, les Pères de l'Église, ont toujours traité durement les Pharisiens de leur temps. — Les rationalistes sont les vrais Pharisiens du nôtre. — Nos procédés envers eux sont pleinement justifiés.*

Le mal que fait le semi-rationalisme est trop grand, trop réel et trop sensible, pour qu'il ne cherche pas à le pallier et à donner le change aux simples sur le scandale de sa conduite à l'égard des philosophes. A l'entendre, c'est dans l'intention d'attirer ces derniers à la foi de l'Église, qu'il évite tout ce qui pourrait froisser leur amour-propre, choquer leurs préjugés, et qu'il les traite avec tant de modération, de ménagements, de délicatesse et de douceur. Ce sont là les saintes industries du zèle et de la charité de ceux qui travaillent à la conversion des âmes!

Mais comment est-il possible de croire à la sincérité d'un zèle qui, pour convertir les incrédules, commence par être aussi souverainement injuste qu'on l'a vu (*Tradition*, chap. VI) à l'égard des hommes de foi? Le vrai zèle pour la religion n'est jamais séparé de la justice. Comment est-il possible de croire à la pureté d'une charité qui, pour gagner les philosophes, blesse, de propos délibéré, et persécute avec tant d'acharnement (*Ibid.*) les catholiques? La vraie charité pour les victimes de l'erreur n'oublie pas, ne foule pas aux pieds l'amour, le respect qu'on doit, avant tout, aux disciples de la vérité. Comment est-il possible de croire à la sainteté d'un apostolat qui veut faire triompher l'Évangile, en mentant à soi-même et aux autres, en cherchant à tromper tout le monde (*Ibid.*)? Le vrai apostolat de

l'Évangile ne s'appuie ni sur le mensonge ni sur la mauvaise foi. Dieu sait que nous ne demandons pas mieux que de croire à la sincérité, à la pureté, à la sainteté des intentions de nos adversaires ; mais, quelques efforts que nous fassions pour nous former cette croyance, nous ne pouvons y parvenir !

Ce n'est pas que tous les semi-rationalistes soient, pour nous, des hypocrites. Comme jadis la secte des semi-pélagiens de la religion, et comme toutes les sectes des hérétiques, la secte des semi-pélagiens de la philosophie compte dans son sein des âmes sincères, et, tranchons le mot, des dupes, que le désir du bien a engagées dans cette secte, et dont elle se sert pour faire de nouvelles dupes. Mais l'esprit d'intérêt purement personnel et humain y perce trop vivement, à travers le voile d'apparences affectées, pour qu'on ne l'y croie pas dominant et absorbant tout autre intérêt. Ainsi, à de rares exceptions pres, l'intérêt de la raison et de la religion n'est pour rien dans le semi-rationalisme, si ce n'est pour y être sérieusement compromis ou lâchement sacrifié aux exigences de petites passions.

Par toutes leurs prévenances, leurs caresses et leurs cajoleries, à l'égard de la philosophie incrédule, quelques-uns des semi-rationalistes ne cherchent qu'à se faire pardonner, par elle, un costume et un nom qu'elle déteste. D'autres n'aspirent qu'à obtenir, par ces moyens, un diplôme d'*esprits progressistes*, *d'esprits aux idées larges* et *dépouillés de tous préjugés*, qui leur donne le droit de siéger et de parler parmi les philosophes du jour. D'autres enfin ne prétendent, par ces procédés, que témoigner au rationalisme absolu leurs sympathies, leur prédilection, leur tendresse, et le regret qu'ils éprouvent que des engagements qu'on ne peut rompre, et des convenances de nom, de caractère, d'état, qu'on ne peut violer sans se perdre, ne leur permettent pas de se déclarer d'une façon plus tranchée, pour une doctrine qui est leur doctrine, pour une famille qui est leur propre famille !...

Mais le zèle des semi-rationalistes pour la conversion des philosophes, fût-il *sincère*, n'est pas, au moins, évangélique.

Ouvrez l'Évangile; voyez avec quelle bonté le Fils de Dieu fait homme allait lui-même à la recherche des pécheurs, même de longue date, même publics, et tâchait de les convertir ! Il les attendait à leur passage; il se rendait dans leur maison, il s'asseyait à leur table ; il les traitait avec familiarité. Il supportait avec patience leurs dédains et leurs refus ; il les caressait de son doux regard, il les touchait par sa parole ; il les domptait par ses prodiges; il les accueillait avec tendresse; il pardonnait facilement à leur repentir; il en prenait même la défense contre les emportements d'un zèle

farouche et indiscret ! Mais voyez aussi comment ce même Dieu sauveur en agissait avec les pharisiens. Avec eux il paraissait oublier, en quelque sorte, sa miséricorde, sa douceur et sa bonté. Il les accueillait avec la plus grande froideur ; il ne leur pardonnait rien; il ne faisait tomber sur eux que des regards de colère (*circumspiciens eos cum ira.* Mar.). Il ne leur adressait que de sanglants reproches ; il ne les appelait que *race de vipères*, *génération méchante et adultère*, *sépulcres blanchis*, *monstres d'hypocrisie*, *d'avarice*, *d'ambition*, *de cruauté; êtres odieux à Dieu et aux hommes*, *ne pouvant échapper à la colère céleste qui allait éclater sur eux.*

Il est vrai que ces paroles, constamment sévères, de la Sagesse Incarnée, à l'égard des pharisiens, ont paru étranges à quelques incrédules. Mais saint Thomas les a complétement justifiées. L'article qu renferme cette justification est ainsi intitulé : SI JÉSUS-CHRIST AURAIT DU, DANS SA PRÉDICATION, ÉVITER TOUTE OFFENSE AUX JUIFS : *Utrum Christus debuerit Judæis*, *sine eorum offensione*, *prædicare?* Et voici comment le saint Docteur répond à cette question :

« Il faut affirmer que le salut de la multitude doit toujours être préféré à la paix des individus QUELS QU'ILS SOIENT. Par conséquent, si l'on rencontre de ceux qui, par leur perversité, empêchent le salut de la multitude, le *prédicateur*, aussi bien que le *docteur*, *ne doit pas se préoccuper de la crainte de les blesser*, mais il doit poursuivre son but de pourvoir au salut de la multitude. Or les scribes, les pharisiens et les princes des prêtres étaient, par leur malice, le plus grand empêchement du salut du peuple, tantôt en *s'opposant à la doctrine de Jésus-Christ*, de laquelle venait ce salut, tantôt en corrompant, par le scandale de leurs mœurs, la vie du peuple. C'est pourquoi le Seigneur continuait toujours à enseigner la vérité qu'ils haïssaient, et *à blâmer* leurs vices EN PUBLIC, *sans faire la moindre attention à leur susceptibilité et au danger de les blesser*. En effet, saint Matthieu rapporte que, les disciples ayant dit un jour au Seigneur : — Vous savez que les Juifs, vous ayant entendu parler comme vous venez de le faire, se sont scandalisés; — Jésus-Christ répondit : — Laissez-les dire et penser ce qu'ils veulent; car ils ne sont que des aveugles, prétendant se faire les guides d'autres aveugles. Or, si un aveugle veut se charger de conduire un autre aveugle, tous les deux finissent par tomber dans la même fosse (1). »

---

(1) « Dicendum quod salus multitudinis est præferenda paci *quorumcumque* singularium hominum. Et ideo quando aliqui sua perversitate multitudinis sa-

Première objection. Selon le précepte de saint Paul, « nous de-
« vons nous garder d'offenser non-seulement les fidèles, mais aussi les « infidèles. Or Jésus-Christ, le Fils de Dieu, s'étant fait l'exemple « de notre conduite, il devait, lui le premier, éviter dans sa prédica- « tion de scandaliser les Juifs. »

Réponse. « Il est vrai que tout homme doit se conduire, envers « tout le monde, de manière à ne donner à personne la moindre occa- « sion de scandale, par l'irrégularité de ses paroles ou de ses exem- « ples. Mais *lorsque le scandale ne jaillit que de la prédication de « la vérité*, il faut, comme l'a dit saint Grégoire, laisser arriver le « scandale, plutôt qu'étouffer la vérité (1). »

Deuxième objection. « Tout homme sage doit se garder d'empê- « cher lui-même le bon effet de son opération. Mais, par la manière « dont le Seigneur stigmatisait publiquement les pharisiens et les Juifs, « il empêchait les bons effets de sa doctrine. Donc, etc. »

Réponse. « C'est tout le contraire qui est arrivé. Par cette répri- « mande publique, adressée aux scribes et aux pharisiens, Jésus-Christ, « loin de l'avoir entravé, a plutôt promu le succès de son enseignement; « car, en découvrant par ce moyen au peuple leurs vices, il ôtait « toute autorité aux paroles par lesquelles les pharisiens combattaient « constamment sa doctrine. Ainsi diminuait-il la difficulté qu'avait le « peuple à la suivre (2). »

« lutem impendiunt, non est timenda eorum offensio a prædicatore vel doctore « ad hoc quod multitudinis saluti provideat. Scribæ autem et pharisæi et prin- « cipes Judæorum, sua malitia plurimum impediebant populi salutem, tum quia « repugnabant Christi doctrinæ per quam poterat esse salus, tum etiam quia « pravis suis moribus vitam populi corrumpebant. Et ideo Dominus, non obstante « eorum offensione, publice veritatem docebat quam illi oderant et eorum vitia « arguebat; et ideo dicitur (Matth. xv) quod discipulis Domino dicentibus : Scis « quia Judæi, audito hoc sermone, scandalizati sunt, respondit : Sinite illos; « cæci sunt et duces cæcorum. Cæcus autem si cæco ducatum præesset, ambo in « foveam cadent (III p., q. 42, art. 1 et 2). »

(1) « Dicendum quod homo sic debet esse sine offensione omnibus ut nulli « det suo facto vel dicto minus recto occasionem ruinæ. *Sed cum de veritate « scandalum oritur magis est sustinendum scandalum quam veritas relinquatur*, « ut Gregorius dicit (Thom., super Ezech.) (*Ibid.*). »

(2) « Dicendum quod per hoc quod Christus publice scribas et pharisæos « arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum suæ doctrinæ; quia cum « eorum vitia populo innotescebant, minus avertebatur a Christo propter verba « scribarum et pharisæorum, quia semper doctrinæ Christi assistebant (*Ibid.*). »

TROISIÈME OBJECTION. « L'Apôtre a dit : Ne reprends point durement les vieillards, mais avertis-les comme tes pères. Mais les « prêtres et les princes des Juifs étaient les vieillards de ce peuple. Donc il paraît que Jésus-Christ ne devait pas les traiter si durement. »

RÉPONSE. « La sentence de l'Apôtre, qu'on oppose, ne doit s'entendre que de ces vieillards qui sont tels non-seulement par l'âge et par « l'autorité, mais aussi par l'honnêteté des mœurs. Quant à ceux qui, « en péchant publiquement, changent en instrument de malice l'autorité que leur donnent l'âge et le savoir, ils doivent être publiquement et durement repris, comme l'a fait Daniel en appelant un « vieillard de cette espèce un misérable blanchi de mauvais jours (1). »

Nous livrons, sans commentaire, à ceux qui trouvent par trop dure notre polémique, cette belle et lumineuse justification de la conduite du Sauveur du monde, à l'égard des pharisiens, les vrais philosophes imposteurs parmi les Juifs. C'est aussi la justification, sur tous les points, de notre conduite à l'égard des philosophes imposteurs, les vrais pharisiens parmi les chrétiens, et qui l'emportent de beaucoup, sur les anciens, par leur obstination, par leur aveuglement, par leur orgueil et par le mal immense qu'ils font à la foi des peuples.

Formés à son école, les apôtres et les premiers disciples de Jésus-Christ ont toujours traité avec la plus grande sévérité les descendants des pharisiens, les maîtres d'erreurs, les ennemis de la vérité. Saint Jean lui-même, cet apôtre, ce modèle, ce prodige vivant de la douceur de l'Évangile, défendait aux premiers chrétiens, même de les saluer : *Neque ave eis dixeritis.* Saint Paul, s'étant trouvé, à Salamine, en présence de ce fameux imposteur, Élymas, pour tout compliment l'apostropha ainsi : *O toi, plein de toute malice et de toute fraude, fils du diable, ennemi de toute justice* (*Act.*, *XIII*).

« Me reconnais-tu ? » dit à saint Polycarpe l'hérésiarque Marcion. Oui, reprit le saint martyr, *je te reconnais pour le fils aîné du diable.* Tertullien, Arnobe, Lactance, Clément d'Alexandrie, tous les apologistes de la religion jusqu'à Bossuet, saint Irénée, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Augustin, saint Chrysostome, tous les Pères de l'Église jusqu'à saint Bernard, tous les

---

(1) « Dicendum quod illud verbum Apostoli est intelligendum de illis senioribus qui non solum ætate vel auctoritate, sed etiam honestate sunt senes. Si « autem auctoritatem senectutis instrumentum malitiæ verteret publice peccando, sunt manifeste et acriter arguendi, sicut et Daniel dixit : Inveterate dierum malorum (Dan., XIII). »

conciles jusqu'à celui de Trente, tous les souverains pontifes jusqu'à Pie IX, n'ont été rien moins que doux et bienveillants à l'égard des philosophes et des hérétiques. Il n'y a pas d'épithètes flétrissantes qu'ils leur aient épargnées. Ils les ont appelés scorpions, serpents, vipères, renards, empoisonneurs des peuples, peste du monde, bourreaux des âmes, satellites de Satan, remplis de son esprit et voulant accomplir ses œuvres, etc.

Or, derniers rejetons du protestantisme, nos rationalistes ne sont que les vrais et les plus dangereux hérétiques, ne sont que les vrais pharisiens de notre temps : avec moins d'esprit et de savoir que leurs prédécesseurs et leurs pères, ils ont la même ambition, le même orgueil, la même idolâtrie d'eux-mêmes, le même mépris du vulgaire, la même fureur d'opprimer le peuple par la pire de toutes les oppressions, l'oppression de l'esprit et de la conscience, par l'imposition de fausses doctrines; le même esprit de monopole de tout et de la science en particulier; le même zèle satanique à égarer les masses dans les sentiers de l'erreur et à leur fermer la voie de la vérité; la même résistance au Saint-Esprit; et surtout la même haine de Jésus-Christ, la même jalousie de sa divinité et la même fatuité sacrilége à le détrôner et à se mettre à sa place !

Or, avec de tels gens, il ne faut pas, la divine Sagesse nous l'a appris par son exemple, de la miséricorde, mais de la justice; il ne faut pas de la douceur, mais de la colère. Il faut tonner contre eux; il ne faut pas les cajoler et s'extasier devant eux. Ainsi le souverain Pontife actuel, ce pasteur des pasteurs, dont, d'après le témoignage universel, le caractère distinctif est la bonté; toutes les fois qu'il a parlé à l'Église, au nom et dans l'intérêt de l'Église, il n'a pas été doux, mais sévère à l'égard des rationalistes; il ne les a pas caressés, mais les a écrasés sous le poids de sa puissante parole et de ses anathèmes redoutables !

Les derniers conciles, dans leurs décrets, et les évêques, dans leurs admirables mandements, ne les épargnent pas plus que le Chef souverain de l'Église.

Les traditionalistes en agissent de même avec ces *vendeurs de mensonges,* ces maîtres orgueilleux d'erreurs, ces ennemis acharnés de toutes vérités. On nous blâme à ce sujet; on nous dit intolérants, injustes, étrangers à l'esprit de Jésus-Christ; on nous appelle « de faux « apôtres, par la dureté de nos manières, par les fureurs de notre polé« mique, éloignant toujours davantage du christianisme ceux qui en « sont dehors, au lieu de les y attirer. » Et cependant, pleins d'indulgence et de douceur pour les victimes de l'erreur, pour les peuples égarés, et ne réservant leur sévérité et leur colère que pour leurs bourreaux,

pour les faux docteurs et les maîtres de toute impiété, les traditionalistes ne marchent au fond que sur les traces du divin Sauveur, des apologistes et des Pères de l'Église. Leur zèle, à l'égard des soi-disant philosophes, est donc tout à fait évangélique, tandis que celui de leurs adversaires ne l'est point du tout.

§ 2. *Orgueil satanique de nos rationalistes, qui les empêche de se convertir. — Ce n'est pas en les caressant, mais en les frappant qu'on peut les réduire.—Hypocrisie de leurs avances à la religion. — Preuves qu'ils en sont toujours à la pensée sacrilége de ne s'allier avec elle que pour la dominer et la perdre.—Insultante et superbe manière dout ils ont répondu aux concessions que leur a faites le semi-rationalisme. — Très-probablement ils ne se convertiront jamais.*

Ajoutons enfin que la prétention des semi-rationalistes, de convertir les philosophes par les procédés qu'ils suivent, est une illusion étrange, une véritable plaisanterie. D'abord, il ne se fait de conversion que par la grâce, et la grâce ne pénètre pas dans un esprit rempli d'orgueil, pétri d'orgueil, et ne respirant que l'orgueil. Complétement dépourvus de science et de vrai savoir, nos malheureux philosophes en sont là; tous leurs écrits n'exhalent qu'un parfum désagréable d'orgueil. L'un d'eux a dit : « Si je me confes- « sais, je rendrais mon confesseur fou d'orgueil de m'avoir entendu « en confession. » Un autre vient de nous dire en toutes lettres : « Dans mes déceptions, rien ne m'était personnel; je travaillais « pour l'humanité, j'ai été déçu dans l'humanité. Que Dieu l'assiste, « l'homme n'y peut rien (Lamartine, *Cours familier*). » Eh bien, en qualité de nouveaux messies, de sauveurs, de pédagogues de l'humanité, qualité qu'ils se sont tous, comme on l'a vu, modestement attribuée dans la cause du rationalisme et du progrès social, ils ont eu la même pensée, et l'ont à peu près exprimée de la même façon. Ils n'auraient travaillé que *pour l'humanité*, et si, malgré leurs longs et pénibles travaux (1), l'humanité n'a pas été sauvée par eux, c'est qu'ils *ont été déçus dans l'humanité*, c'est que *l'humanité leur a manqué!* Et il ne leur est pas venu à l'esprit de se demander à eux-mêmes s'ils ont usé, comme ils le devaient, du talent que Dieu leur avait donné; si, par leurs doctrines rationalistes, idéalistes, panthéistes, athées, et par la guerre acharnée qu'ils ont faite à tout principe d'autorité, en politique et en religion, ils ont été les instruments du bien, ou plutôt

(1) Qui n'étaient pas, du reste, sans quelque petit dédommagement pour la vanité et pour la bourse (voyez *les Philosophes salariés*).

les artisans d'une œuvre funeste; si ce n'est pas l'humanité *qui a déçue en eux*, plutôt qu'eux *dans l'humanité*, et si cette humanité n'aurait pas à leur demander un compte sévère du rôle qu'ils ont joué, pendant tant d'années, dans les tristes drames religieux et politiques de leur patrie ! Ce sont donc des hommes d'un orgueil élevé à sa plus haute puissance, éclatant par toutes ses démences, et d'un aveuglement descendu au dernier degré de sa profondeur. Or, point de grâce, point de salut pour l'orgueil, et moins encore pour un orgueil pareil.

Par la manière dure et sévère qu'il a constamment employée avec les pharisiens, le divin Sauveur nous a appris encore que, comme on ne brise pas une pierre, en répandant de l'huile dessus, mais en frappant dessus à coups redoublés; de même, s'il y a un moyen de convertir des esprits endurcis par l'orgueil, et par l'aveuglement qui en est la suite, ce n'est pas de fermer les yeux sur les ravages causés par leur enseignement, d'excuser leurs erreurs, d'atténuer leurs crimes, de louer, d'honorer, de flatter leurs personnes. Cela ne fait au contraire que leur donner de l'importance, renchérir sur la folle idée qu'ils ont d'eux-mêmes, et les affermir toujours davantage dans la fatuité de leur présomption. Mais c'est de les faire trembler, de les confondre, de les démasquer aux yeux du peuple et à leurs propres yeux, de leur faire toucher du doigt leur ignorance et leur culpabilité, et de les obliger à avoir honte d'eux-mêmes. Des hommes, comme ils sont appelés dans les livres saints, *au front de courtisane qui ne sait pas rougir* (*frons meretricis noluisti erubescere.* Hierem., III), ne peuvent être ramenés qu'en leur faisant monter la rougeur au front, et non en augmentant le gonflement de leur cœur, cette hydropisie de l'orgueil qui les tue ! Ainsi, vous aurez beau faire, avec vos prévenances, vos politesses et vos flatteries, vous ne les convertirez pas. Si M. Thierry est sincèrement revenu au christianisme et est mort en chrétien, c'est qu'ayant donné dans des erreurs, il ne les a jamais systématiquement enseignées; c'est qu'ayant été incrédule, comme il y en a tant, par préjugé, par ignorance, par entraînement, et non par obstination, il n'a pas été pharisien, il n'a pas été philosophe.

« Mais ne les voyez-vous pas, » reprennent nos adversaires, « ne les voyez-vous pas, ces philosophes dont vous pensez tant de mal, se rapprochant de vous, et ne s'effrayant plus ni de la soutane ni de la sacristie? Ne les entendez-vous pas témoignant des sympathies bien marquées pour le christianisme, et parlant de lui avec le plus grand respect? Ne les apercevez-vous pas travaillant à cimenter une alliance entre la raison et la foi, entre la philosophie et la religion ? Nier donc qu'une modification notable, une amélioration heureuse se soient

opérées dans les sentiments aussi bien que dans le langage et la conduite des philosophes, c'est nier l'évidence; et cette modification et cette amélioration ne sont que l'œuvre des avances que nous leur avons faites et des ménagements que nous avons pour eux! »

Illusion et déception que tout cela encore! Avez-vous donc oublié que celui que vous avez nommé L'ILLUSTRE CHEF DU RATIONALISME FRANÇAIS a daigné « *se féliciter et féliciter les* SOLDATS DE LA CAUSE RELIGIEUSE *du mouvement indubitable, bien que tardif, qui les ramène à* LUI? » Ainsi, ce n'est pas LUI, *le chef du rationalisme français, qui se serait rapproché de vous,* étranges *soldats de la cause religieuse*, mais c'est vous qui vous seriez *rapprochés de lui.* Ce n'est pas que le rationaliste serait devenu chrétien, mais c'est que vous autres, chrétiens, ainsi que nous vous l'avons prouvé par vos propres aveux, êtes devenus de vrais rationalistes. Ce n'est pas à vous à *vous féliciter* d'avoir attiré à vous le rationalisme, c'est au rationalisme à *se féliciter*, comme il s'en est félicité en effet, *de vous avoir attirés à lui.* S'il y a eu changement, progrès, c'est à l'avantage du rationalisme, qui serait parvenu, dans vos personnes, à empoisonner des chrétiens; ce n'est pas à l'avantage du christianisme, qui, dans la personne du chef du rationalisme, aurait attiré à lui des philosophes. Vous auriez donc fait le miracle de Mahomet, allant, lui, à la montagne qui refusait de venir à lui. Vous êtes allés au rationalisme, puisque le rationalisme refusait de venir à vous, et voilà comment vous avez attiré à vous les philosophes. De quoi vous glorifiez-vous donc?

En parlant de la philosophie *éclectique* de M. Cousin, l'auteur DE LA VALEUR DE LA RAISON a fait cet important aveu : « Si cette « philosophie éclectique, a-t-il dit, ne peut pas être l'ennemie du « christianisme (*bonhomme! elle* l'est en effet); si elle en est plutôt « l'amie et l'alliée (pour la trahir, sachez-le bien); elle ne lui donne « pas non plus *sa foi, son amour, son obéissance filiale;* elle fait *des « réserves* à son égard, ou plutôt elle tient envers lui une *sorte de « neutralité;* parfois même elle se *regarderait comme puissance « égale*, et, à CE TITRE, elle proposerait un *traité d'alliance.* Il « faut donc voir en elle une PUISSANCE, non-seulement distincte, « mais séparée. » Ainsi, de l'aveu du semi-rationalisme lui-même, le rationalisme cousinien en serait toujours à se regarder *comme une puissance distincte, séparée du christianisme*, et son ÉGALE, comme une puissance capable de faire avec lui *un traité d'alliance*, et disant le vouloir pour *ami* et pour *allié*, mais faisant toujours les mêmes *réserves* à son égard, en faveur de sa propre neutralité et de son indépendance, et se gardant bien surtout de lui donner *sa foi, son amour et son obéissance filiale.* Or, si le rationalisme cousinien en est toujours

là, où est donc sa conversion au christianisme, même initiale, même en germe et en apparence? En quoi se serait-il *rapproché* du christianisme, si ce n'est dans l'intention fort peu loyale d'en être reconnu comme puissance, de lui faire accepter un traité d'alliance dont le résultat serait, pour le christianisme, de reconnaître le rationalisme comme son égal, et d'abdiquer sa supériorité et sa divinité?

Le même chef du semi-rationalisme, le candide P. Chastel, nous a révélé dans ces termes la pensée secrète de la philosophie de nos jours : « On sait avec quelle haine implacable les philosophes du « dix-huitième siècle attaquèrent la religion, au nom de la raison; on « sait aussi qu'ils semblèrent un moment triompher, et que la raison « divinisée fut proposée pour idole à un grand peuple. *Depuis lors*, la « philosophie *continue de croire à son triomphe*, et en affecte la mo« dération. Elle se fait un mérite de relever son ennemi vaincu, et « *prend à son égard des airs de protection et de supériorité*. Elle « ne parle plus d'anéantir la religion, mais elle PRÉTEND A L'A« VENIR LA DOMINER. La raison désormais *tient le sceptre du* « *monde*, et son règne s'est inauguré sous le nom de RATIONALISME « (*les Traditionalistes*, etc., pag. 57). »

Ainsi, le semi-rationalisme lui-même reconnaît que la pensée constante, la résolution arrêtée de la philosophie actuelle est de tenir toujours dans sa main le *sceptre* du monde, de conserver son *règne* sous le nom de rationalisme, et de ne prendre, à l'égard de la religion, des airs de protection et d'amitié que pour lui prouver sa supériorité, et de ne l'*épargner* que pour la *dominer*. N'est-ce donc pas le dernier excès de la simplicité, et même de l'étourderie, que de croire qu'avec des dispositions si insolentes et si perfides, la philosophie puisse jamais devenir l'allié sincère de la religion?

Une alliance n'est possible qu'entre deux pouvoirs également indépendants. Mais entre le sujet révolté et son chef légitime, il n'y a d'autre alliance possible que l'acte de soumission et de dépendance de la part du premier à l'égard du second. La philosophie, au dernier siècle, s'est révoltée contre la religion, sa maîtresse et sa reine légitime. Dans le délire de son orgueil, elle se déclara indépendante de tout contrôle de l'Église; elle ne voulut plus que Dieu régnât sur elle par l'Église; *Nolumus hunc regnare super nos* (*Luc.*, XIX, 14). Elle lui a fait une guerre à outrance, elle a voulu l'anéantir; elle n'a pu y réussir. Maintenant, elle veut bien consentir à ce que la religion vive, mais à condition que la philosophie lui *donne* des leçons, au lieu d'en recevoir d'elle, et de lui commander, au lieu de lui être soumise. Les choses réduites à ces termes, l'état de révolte, de la part de la philosophie, durant toujours, il n'y a pas d'union, de paix, d'alliance possibles entre elle et la reli-

gion; car cette union, cette paix ne saurait s'établir que par un acte pur et simple de reconnaissance de l'autorité divine de la religion sur la raison humaine : c'est ce que la philosophie ne veut pas faire et ce que, dans les dispositions où elle se trouve, elle ne fera jamais.

Mais voici quelque chose de plus explicite. A toutes les avances, à toutes les concessions que le semi-rationalisme lui a faites, en fait de principes et de doctrines, le rationalisme absolu lui a répondu par les deux derniers ouvrages de M. Simon sur *le Devoir* et sur *la Religion naturelle.* Ces livres, ainsi qu'on a pu le remarquer, ne respirent tous les deux que la négation complète du christianisme, en tant que nécessaire à l'homme pour s'élever à Dieu et pratiquer la vertu. Dans ces livres, il n'est question que de *la religion naturelle* et *des religions;* mais de la *religion*, jamais. Le christianisme y est confondu ou mis au même niveau que le mahométisme et tous les cultes idolâtres; le naturalisme y est présenté avec un sentiment de supériorité philosophique sur le christianisme. Dans le livre *du Devoir*, le philosophe rationaliste s'exprime ainsi : « Reconnaissons que ces quelques préceptes (octroyés par « lui à l'aide de sa raison) ne sauraient constituer un culte (à la bonne « heure!); ils ne suffisent à l'homme ni pour sa sanctification ni pour « sa consolation, ou, pour parler plus exactement, ils *suffisent aux « âmes d'élite qui savent aimer* et *penser*, mais le reste de l'huma- « nité a d'autres besoins. NOUS, PHILOSOPHES, qui n'arrivons à « Dieu *que par la démonstration*, nous sommes froids, tant que nous « démontrons; notre cœur ne s'échauffe que quand la dernière con- « séquence nous luit. Alors nous fermons le livre, et nous *dominons* « DE BIEN HAUT *les mystiques* qui ne font *que rêver,* car nous « avons la preuve. » Ainsi, nos philosophes (car l'auteur de cet étrange passage a parlé en leur nom, et personne parmi eux ne l'a désavoué) ne sont à leurs propres yeux que les *âmes d'élite*, les seules *qui savent aimer et penser!* Ainsi, nos philosophes se flattent que les quelques préceptes moraux qu'ils se sont fabriqués eux-mêmes leur suffisent pour les *sanctifier* et *les consoler*, tandis que ces mêmes préceptes ne suffisent pas *au reste de l'humanité qui, ne sachant ni aimer ni penser*, *a d'autres besoins.* Ainsi nos philosophes, rien que pour *être arrivés à Dieu par la démonstration* et pour garder cette *preuve de Dieu,* se croient plus chauds de l'amour de Dieu et placés à une *plus grande hauteur* que tous les chrétiens, pour lesquels la preuve de Dieu n'étant venue qu'après la foi, et qui, ayant l'avantage de posséder en même temps la *foi* et la *preuve* de Dieu, ne font cependant que *rêver* et doivent rester sous la *domination* des philosophes.

Or, jamais que nous sachions, l'orgueil philosophique n'a été

plus effronté, ni n'est monté plus haut, ni n'a poussé plus loin la déraison et la démence. C'est ici encore de l'orgueil humain à faire envie à l'orgueil satanique; c'est l'orgueil humain arrivé à son apogée. Voilà où en sont nos philosophes en matière d'orgueil. Essayez donc de convertir de pareils esprits à la foi, en les flattant; vous y perdriez *votre huile et votre travail.* Vous arriveriez plus facilement à faire d'un noir un blanc, qu'à faire d'un de ces farceurs un chrétien! Ce sont de ces hérésiarques, de ces chefs, de ces fondateurs de sectes nouvelles, de ces ardents apôtres et panégyristes de Satan, dont pas un ne s'est jamais converti! Ce sont de ces conversions, absolument possibles, — car il n'y a pas d'impie, de pécheur qui soit absolument inconvertissable; — mais ce sont de ces conversions qu'en effet on ne voit pas, qu'on n'a pas vues, et que très-probablement on ne verra jamais.

§ 3. *Comédie jouée par M. Cousin et le semi-rationalisme avouant qu'il en a été dupe, en le croyant converti.—Mgr de Poitiers n'a donc pas calomnié M. Cousin en le dénonçant au public comme l'ennemi de la révélation chrétienne. — Scandale d'un prêtre semi-rationaliste prenant fait et cause pour le philosophe contre l'évêque; mensonges et absurdité de cette étrange apologie. — M. Cousin se reconnaissant coupable par son silence. — Le semi-rationalisme convaincu d'avoir joué de malheur dans ses procédés pour la conversion des incrédules.*

Voyez, en effet, ce que, par les saintes industries et les ménagements délicats de son zèle, le semi-rationalisme a gagné sur celui que, par l'organe d'un *de ses illustres chefs* (*l'auteur de la Valeur de la Religion*, etc.), il a appelé *l'illustre chef du* RATIONALISME *français* (1).

---

(1) C'est comme qui appellerait, par exemple, Luther l'*illustre chef du* PROTESTANTISME *allemand*, et Calvin l'*illustre chef du* PROTESTANTISME *suisse;* car le RATIONALISME n'en est pas une hérésie moins grande et moins funeste que le PROTESTANTISME; mais, comme nous l'avons remarqué dans la TRADITION, c'est le protestantisme lui même à sa dernière phase, à son apogée. C'est ainsi qu'en ont jugé le saint-siége, les évêques, et le souverain-pontife actuel en particulier dans toutes ses allocutions, dans toutes ses encycliques, jusque dans celle qu'il vient d'adresser aux évêques d'Allemagne, où il dit : « Il se répand de nos jours une autre MALADIE NON MOINS DANGE-« REUSE (que le système de l'*indifférence de toutes les religions*), à laquelle « l'*orgueil et une* certaine vanité d'où il procède ont fait donner le nom de RA-« TIONALISME. » Ainsi, si ce n'est pas scandaleux, c'est au moins inconvenant

Il est vrai que le même auteur nous avait donné M. Cousin pour un converti fini, et même pour un jésuite, ou peu s'en faut, car il a dit : « Évidemment M. Cousin a *reçu des impressions nouvelles;* il s'est « mis *à reviser toutes ses doctrines*, et les a soumises à un *vrai tra-* « *vail d'épuration.* Il a fait un nouvel ouvrage, ou, mieux encore, il a « refait un de ses anciens ouvrages (*Du Vrai*, *du Beau* et *du Bien*), « afin qu'on aperçût mieux la différence entre le philosophe d'autre- « fois et le philosophe tel qu'il veut paraître aujourd'hui (1). Les « leçons d'alors, il les donne *sévèrement corrigées*, et nous pouvons « dire *notablement corrigées*, souvent même *fondamentalement* « *changées,* quoiqu'il *n'ait pas eu la générosité d'en convenir* (2). « Dans ce nouveau volume, *la plupart* (*pas tous*) des écarts (*petits* « *écarts, comme on le sait*) qui avaient le *plus alarmé* (*apparem-* « *ment bien à tort*) la foi de l'Église, ont été *soigneusement évités;* « les *erreurs signalées* ont été, la plupart (*pas toutes*, encore une « fois) *effacées*, et souvent *éloquemment réfutées.* (Valeur de la raison, « pag. 457). »

Il est vrai que cet auteur a appuyé cette appréciation du *nouvel ouvrage* de M. Cousin sur des textes et des renvois du même livre, et en a conclu que l'*illustre chef du rationalisme français* n'est plus *pan-*

---

que d'entendre dans la bouche d'un prêtre, la qualification d'*illustre* donnée au *chef* d'une si grande hérésie.

(1) « Dans le livre de M. Cousin, du VRAI, du BEAU et du BIEN, nous n'avons « vu qu'une tentative pour sauver la philosophie universitaire de la déroute que « l'auteur avait lui-même éprouvée, et pour lui conserver une position indépen- « dante de la religion et supérieure à elle. Et comme, en *réalité*, M. Cousin NE « RÉTRACTAIT PAS SES ERREURS fondamentales, dont la plus dangereuse est de « croire le monde une conséquence nécessaire de Dieu — ce qui est la négation « de la liberté divine, — nous avons conseillé à nos amis d'attendre un nouveau « travail (ils attendront bien longtemps encore) du chef de l'école éclectique, « pour lui prêter l'autorité de leurs éloges, qui *pourrait être pris pour une appro-* « *bation.* » C'est ainsi que s'est exprimé M. Lourdoueix dans la GAZETTE DE FRANCE. Voilà donc un journaliste voyant plus clair que notre théologien dans le livre du *Vrai* et dans les intentions qui l'ont inspiré.

(2) Comment cette particularité, qui vous a frappé, ne vous a-t-elle pas fait ouvrir les yeux, et ne vous a-t-elle pas fait hésiter à signaler ces *corrections* et ces *changements?* Est-ce que des *corrections* et des *changements* dont on *n'a pas le courage de convenir*, et qu'on veut faire, en quelque sorte, passer comme inaperçus, ont le moindre droit à ce qu'on les croie sincères? Convenez donc que, au moins ici, votre affection, votre tendresse pour le rationalisme et ses *illustres chefs*, a trompé votre sagacité.

théiste, n'est plus *fataliste*, n'est plus *matérialiste*, n'est plus même *rationaliste* (sic). Mais il n'a pas tardé, le brave homme, à s'apercevoir que, dans cette apologie de l'*illustre chef du rationalisme français*, il n'avait pas compté avec cet esprit d'hypocrisie qui fait le fond de la philosophie aussi bien que de la politique moderne, et qui a produit les comédiens de toutes les nuances de la première moitié de ce siècle. Il n'a pas tardé à s'apercevoir qu'il avait eu tort d'oublier que, bien souvent, l'erreur prend le masque de la vérité, pour donner le change à ses adversaires, endormir leur zèle, diviser leurs forces et paralyser leurs combats. Il n'a pas tardé à s'apercevoir qu'il avait été trop simple et trop confiant de prendre pour des hommages sincères à la religion certaines expressions *chaleureuses* (1) de son client, et qu'il s'était trop hâté de se *douter* que, par son livre *du Vrai*, etc., M. Cousin allait rentrer dans la voie de la *vérité!*

Pendant que son trop crédule défenseur écrivait la plaidoirie sus-indiquée, M. Cousin publia une seconde édition de ce même livre, où il eut l'air de rétracter ses rétractations, ce qui obligea son trop courtois apologiste de rétracter, lui aussi, ses éloges, dans cette espèce de palinodie dont il les accompagna : « Malheureusement, a-t-il dit, ce

---

(1) Parmi ces paroles, adressées aux jeunes gens, qui ont trompé le panégyriste de M. Cousin, ont surpris sa crédulité et l'ont extasié, se trouvent celles-ci : « Vous mesurerez vos progrès en philosophie par ceux *de la* TENDRE VÉ-« NÉRATION *que vous ressentirez pour la religion de l'Évangile* (*Du Vrai*, etc., « AVANT-PROPOS). » Cependant ces paroles sont trop claires; le philosophe y montre trop distinctement le bout de l'oreille pour qu'on puisse s'y tromper. La religion de l'Évangile y est présentée comme un objet de *tendre vénération*, ce que le rationalisme n'a garde de contester, mais non comme un objet devant lequel on soit obligé de plier son front, et d'accepter en captivant l'*intellect en hommage de la foi*. La *religion de l'Évangile* y est présentée comme un bon et beau système de philosophie humaine, qu'on peut plus ou moins *tendrement vénérer* et aimer, et non comme une révélation divine à laquelle il faut se soumettre. C'est toujours cette *philosophie séparée* qui, comme un autre auteur semi-rationaliste nous l'a dit, *refuse toujours au christianisme* SA FOI, SON AMOUR ET SON OBÉISSANCE FILIALE, et qui même *se fait de ses lumières un rempart contre cette religion* (sic). C'est là le langage de tous nos incrédules, pour lesquels JÉSUS-CHRIST est un être *admirable*, digne de la plus *tendre vénération*, sans que pour cela il soit un Dieu qu'il faille *adorer;* dont la religion est sublime sans que pour cela elle soit une religion divine qu'il faille croire. Il faut bien être semi-rationaliste pour voir un hommage à la religion dans ces fallacieuses paroles, qui ne sont, au fond, qu'une insulte et un blasphème poli contre la religion!

« doute (du retour de M. Cousin au *vrai*) s'est BIENTOT ÉVANOUI. « M. Cousin, *pressé* de donner une seconde édition, a éprouvé le be« soin d'expliquer sa pensée et de nous dire comment et à quel titre « la philosophie, selon lui, doit respecter la religion, quels rapports, « enfin, existent entre la raison et la foi, entre la philosophie et la théo« logie. Or, à ses *premières* paroles, qui pouvaient paraître *accepta« bles* ou au moins *tolérables* (1), voici ce qu'il ajoute, *nous ne sa« vons pas sous quelle mauvaise inspiration* (2). Après avoir élevé « bien haut la morale et les dogmes du christianisme, il dit : « L'alliance « de la vraie religion et de la vraie philosophie est donc à la fois na« turelle et nécessaire ; naturelle, par le fond commun des vérités « qu'elles reconnaissent ; nécessaire, pour le meilleur service de l'hu« manité. *La philosophie et la religion ne diffèrent que par* LES « FORMES, qui les distinguent sans les séparer. *Un autre auditoire,* « *d'autres formes et un autre langage.* » — Ainsi, et à s'en tenir aux « termes, VOILA DE NOUVEAU LE RATIONALISME PUR, voilà « la philosophie pouvant donner le même fond de vérités *qu'enseigne « la religion*... M. Cousin reconnaît que l'enseignement de la philo« sophie pourrait bien être moins utile et moins efficace que celui de « la religion... Mais, après tout, ce qu'elle enseigne aux *esprits d'élite,* « c'est ni plus ni moins ce que la religion enseigne au peuple ; la reli« gion *ne possède rien que ne possède la philosophie : plus de mys« tères dus à la révélation, plus de vérités surnaturelles.* M. Cousin « a-t-il compris toute la portée de cette seconde édition (3), SI DIF-

---

(1) Le semi-rationalisme n'est pas difficile lorsqu'il s'agit du rationalisme.

(2) Comment! *vous ne savez pas sous quelle mauvaise inspiration* M. Cousin a *rétracté* ses *rétractations? Vous êtes maîtres* dans l'école rationaliste, et vous *ne savez pas ce qui s'y passe?* Les quelques phrases, quoique bien maigres, par lesquelles votre philosophe chéri a eu l'air de modifier son langage d'autrefois sur certains points, auraient porté le trouble dans toute la coterie dont il est l'*illustre chef;* on lui aurait reproché d'avoir renié son passé ; on l'aurait sommé de faire amende honorable, et le bon chef de la promettre. Voilà peut-être pourquoi il s'est *pressé de faire une seconde édition, et a éprouvé le besoin d'expliquer sa pensée.* Nous ne donnons pas cette explication comme certaine, car nous ne savons pas que les choses se soient passées absolument ainsi ; nous la donnons comme plausible ; car c'est là ce qui arrive aux *chefs* de sectes, même philosophiques.

(3) Cette question est une impertinence gratuite que vous faites à votre *illustre chef.* C'est précisément parce qu'il *a compris* toute la portée et même la nécessité (dans sa position) de cette seconde édition, qu'il l'a faite.

« FÉRENTE DE LA PREMIÈRE, si elle ne lui est pas contraire? « Est-ce REPENTIR *d'avoir d'abord trop bien dit* (1)? Est-ce igno- « rance des vérités chrétiennes (2)? Est-ce hostilité (3)? Est-ce bonne « foi (4)? (*De la Valeur*, etc., page 460). »

Ainsi, de l'aveu du bienveillant apologiste de M. Cousin, cet *illustre chef du rationalisme français* aurait, dans la seconde édition de son livre (en 1836), si *différente* de la première, si elle ne lui est pas *contraire*, rétracté tout ce qu'il avait paru avoir rétracté dans la première; il serait revenu *de nouveau au rationalisme pur;* il regarderait toujours la philosophie comme se suffisant à elle-même, en dehors de toute religion; il aurait fait bon marché de *tous les mystères*, *de toutes les révélations, de toutes les vérités surnaturelles du christianisme* qu'il avait élevé; il ne l'aurait exalté que comme un enseignement philosophique dont, à la rigueur, on peut se passer, et non comme la religion uniquement vraie et divine, à laquelle il faut se soumettre. Il n'aurait pas, au fait, *épuré* ni *sévèrement corrigé* ni *fondamentalement changé* ses doctrines, puisqu'il aurait lui-même *épuré* ses épurations, *corrigé* ses corrections, et *changé* ses changements; il n'aurait, au fait, ni *effacé* ni *éloquemment réfuté* ses erreurs, puisqu'il aurait *effacé* lui-même ses effaçures, *réfuté* lui-même ses réfutations.

Mgr de Poitiers était donc bien fondé à tracer l'horrible tableau que voici de l'esprit et de la philosophie de M. Cousin : « L'organe le « plus célèbre du philosophisme moderne, dans la préface des *éditions* « *multipliées* qu'il nous donna *de ses premières œuvres,* ne fait pas « difficulté d'affirmer *qu'il n'a rien désavoué de ses précédents écrits*... « Nous avons lu avec la plus sérieuse attention toutes les *productions* « *rajeunies* de cet écrivain; nous nous sommes reporté à la plupart « des publications vieillies auxquelles ses innombrables retours *sur* « *son propre passé renvoient à chaque instant le lecteur.* Nous con- « fessons bien volontiers que *le livre de ses rétractations est encore* « *à faire;* car, s'il a beaucoup *retouché*, il n'a *rien rétracté*. Nous « reconnaissons hautement que, malgré mille *précautions de langage*,

---

(1) Pas du repentir tout à fait (parce qu'en vérité il ne s'était pas donné le tort d'*avoir trop bien dit*), mais quelque chose qui en a eu l'air.

(2) Vous n'avez pas besoin de le demander. Vous deviez savoir que ces *illustres chefs*, qui savent tant de choses, ne savent cependant pas le catéchisme.

(3) Vous y êtes.

(4) Quelques-uns disent : Oui, d'autres disent : Non ; *et adhuc sub judice lis est.*

« *le philosophe d'aujourd'hui est bien celui auquel nos devanciers* « *dans l'épiscopat ont fait une si longue et si énergique guerre*, « *celui que le saint-siége a condamné*, *celui qui a donné le branle* « *principal au* PANTHÉISME, *au* NATURALISME, *à l'*ÉCLEC- « TISME dont nos écoles ont été *si tristement infectées;* celui qui *a* « *outragé l'Être souverain* en confondant son essence avec les êtres « que sa libre volonté a tirés du néant; celui qui *n'a jamais accordé* « *à Notre-Seigneur Jésus-Christ* qu'un RESPECT DÉRISOIRE; qui a « élevé *la raison humaine de chaque individu* à la dignité de VERBE « FAIT CHAIR; celui qui n'a épargné sur son chemin *aucune des vé-* « *rités du dogme chrétien.* Non, ce n'est pas une vaine forfanterie, ce « champion de la cause rationaliste peut se glorifier avec fondement « *de n'avoir pas fait un pas en arrière*, *d'avoir ménagé à la phi-* « *losophie des portes dérobées pour échapper à toutes les prises de* « *la foi*, d'avoir affaibli et ruiné, *toujours* à la page suivante, les *va-* « *gues espérances* que la précédente page aurait *pu faire concevoir;* « en un mot, il a droit à ce qu'on lui rende cette justice : qu'au milieu « de mille autres variations, *sa doctrine n'a pas varié en ce qui con-* « *cerne le christianisme.* Et ce qu'on peut ajouter, c'est que l'école « dont il est le porte-étendard, sinon le chef, est demeurée aussi *pro-* « *fondément ennemie* QUE LUI *de tout l'ordre surnaturel et révélé*, « lequel, à leurs yeux, ou bien *n'existe pas*, n'est pas possible, ou, à « tout le moins, n'est pas *obligatoire et commandé.* » (*Instruction synod.*, pag. 25 et 26) (1).

Cet acte d'accusation est, nous le répétons, bien terrible; mais il ne renferme pas un seul mot qui ne se trouve autorisé par les quelques

---

(1) Dans une note, jointe à cette savante *Instruction*, l'illustre auteur a eu l'air de désavouer la TRADITION. Nous sommes certains que, sous le nom de *Traditionalistes*, l'éminent prélat n'a voulu désigner, en cet endroit, que les *fidéistes* qui, en suivant M. Bautain, prétendent qu'il n'y a rien de vrai et de certain, en dehors de l'Écriture et de la *foi*. Mais il n'en est pas moins vrai que ce mot, employé trop légèrement, a réjoui les rationalistes; car ç'a été attribuer aux catholiques, qui la rejettent, une erreur, rétractée par M. Bautain lui-même, et condamnée par l'Église; ç'a été compromettre le succès de l'*Instruction*, qui n'emprunte sa force et sa vérité qu'à la *Tradition* de l'humanité et de l'Église; et ç'a été, de la part de l'auteur, se placer, en quelque sorte, en contradiction avec lui-même. Espérons qu'à la première occasion, le zélé évêque mettra au néant, par l'expression nette de sa pensée, les fausses interprétations auxquelles a donné lieu cette note regrettable, et regrettée par tous ses admirateurs *sincères*, et probablement par lui-même.

lignes dans lesquelles le malencontreux apologiste de M. Cousin a été obligé de rétracter solennellement les imprudents éloges qu'il venait de lui adresser. Cet acte d'accusation n'est que l'histoire fidèle de la vie *philosophique* de ce philosophe tristement célèbre, des erreurs qu'il a répandues, du mal immense qu'il a fait, et des ruses déplorables que, à ce qu'il paraît, il a employées pour tromper les simples et être en bons termes avec tout le monde ! Conçoit-on après cela qu'il se soit trouvé un docteur catholique qui ait converti en héros, en prince de la vraie philosophie, le docteur d'un philosophisme funeste comme le poison, vide comme le néant; le docteur qui, avec toutes les grandes qualités propres à en faire un maître, a préféré se faire disciple, en habillant à la française tous les systèmes, toutes les extravagances, tous les délires du philosophisme allemand ? Conçoit-on qu'il se soit trouvé un prêtre catholique, l'auteur des *Réflexions sur l'Instruction synodale de Mgr l'Évêque de Poitiers,* qui ait pris la défense de cet ennemi de la vérité et de l'Église contre un évêque si cher au catholicisme, et par sa science et par son zèle, contre un évêque si grand dans l'Église ? Voilà ce que sont les semi-rationalistes : dans leur aveuglement phénoménal, ils foulent aux pieds toutes les convenances avec toutes les vérités; ils oublient les égards qu'ils se doivent à eux-mêmes non moins que ceux qu'ils doivent aux autres. Ce qu'il y a de plus piquant dans cette étrange apologie d'un philosophe à qui *tout l'épiscopat français a fait une si longue et si énergique guerre, et que le saint-siége a condamné*, c'est que l'auteur de cette apologie, pour prouver que Mgr de Poitiers s'est donné le plus grand tort en prononçant sur M. Cousin le jugement sévère qu'on vient de lire, s'appuie de l'autorité de ce même P. Chastel (p. 5 et 6), qui, s'il s'est trop hâté de présenter le chef du rationalisme comme converti, a, du moins, eu assez de franchise et de pudeur pour désavouer lui-même ses affirmations. On a donc opposé au savant et zélé évêque, accusateur, un témoin qui a rétracté son témoignage en faveur de M. Cousin, l'accusé!

Voici quelque chose de plus étrange encore. Dans ce même ouvrage *Du Vrai, du Beau et du Bien*, que son auteur vient de replâtrer, et que l'école semi-rationaliste a exalté comme un vrai chef-d'œuvre, Mgr de Poitiers reproche au philosophe rationaliste : 1° d'attaquer impudemment le christianisme sous le nom de *mysticisme;* de traiter la sainteté de *folie*, et la morale ascétique de *suicide;* 2° de mettre sur le même rang *l'inspiration du poëte, l'instinct du heros* et *l'enthousiasme du prophète;* 3° d'assimiler les miracles du christianisme aux *jongleries de la superstition;* 4° de faire du *monde* l'unique et vrai médiateur entre Dieu et l'homme, et d'écarter l'unique

et vraie médiation, reconnue par les chrétiens, du FILS DE DIEU FAIT HOMME.

Tous ces griefs sautent naturellement aux yeux de tout lecteur, habitué au langage insidieux des philosophes. Tout le monde sait, par exemple, que c'est un parti pris par les incrédules de notre siècle de combattre sous les noms de *mysticisme* et d'*ascétisme* la religion chrétienne, qu'au dernier siècle on était convenu de persécuter sous les noms de *fanatisme*, de *superstition* et même d'*infâme*. Eh bien! dans son apologie du philosophe, l'auteur des *Réflexions* a eu assez d'intrépidité pour soutenir que l'évêque de Poitiers n'a pas compris M. Cousin, en l'accusant d'en vouloir au catholicisme sous le nom de mysticisme (1), et que le *mysticisme* que M. Cousin a violemment attaqué dans son livre *Du Vrai*, etc., n'est nullement le christianisme, mais que c'est la *théologie protestante du sentiment* d'outre-Rhin, que c'est le *système* de Schleiermacher, voire même la *religion du sentiment* de Benjamin Constant (p. 20)... dont personne ne s'occupe ni ne se préoccupe en France !

D'après le même apologiste, M. Cousin n'aurait dit qu'au sens *na-*

---

(1) Le même critique ajoute dans une note : « Nous *regrettons* que M. Cousin « ne soit pas allé plus loin et n'ait pas réservé, dans sa *brillante* analyse du senti-« ment, une place au *vrai* mysticisme, conforme aux plus vraies notions de la « saine philosophie, aux principes de la théologie et à la tradition. Par la dis-« tinction du *vrai* mysticisme et du faux mysticisme, il eût évité de *paraître* « *envelopper l'un et l'autre sous une même réprobation* (page 10). » Ainsi, de l'aveu de son critique lui-même, Mgr de Poitiers a été fondé à croire que, sous le nom de *mysticisme*, M. Cousin en a voulu au christianisme, et il ne l'a pas calomnié, puisque M. Cousin aurait commis l'omission *regrettable* de ne *pas aller plus loin*, et a *paru*, en effet, *envelopper le vrai et le faux mysticisme sous une même réprobation*. Encore, dans sa simplicité, qui forme, comme on le sait, le fond du caractère de nos philosophes, M. Cousin a pu ne pas s'attendre à ce qu'on eût donné un sens faux à ses attaques contre le mysticisme; l'on conçoit donc qu'il ait négligé de *distinguer le vrai mysticisme du mysticisme faux*. Mais, après avoir vu que cette omission *regrettable* a donné effectivement lieu à une interprétation fâcheuse de sa pensée, son silence est inconcevable; et ce n'est pas l'interprétation bénigne qu'a donnée à ce passage son apologiste qui peut nous rassurer sur la vraie pensée du philosophe; il vit encore, Dieu merci : c'est à lui à s'expliquer lui-même. Ainsi, jusqu'à ce que M. Cousin vienne nous dire lui-même : *J'ai été mal compris ; je n'ai voulu attaquer que le faux mysticisme* (et l'on est prêt, s'il dit cela, à l'en croire sur parole), le passage incriminé reste sous le poids de la censure de l'évêque de Poitiers, et la défense que d'*autres* que l'accusé lui-même voudront bien en prendre, ne sera jamais qu'un non-sens.

turel et *philosophique*, « que le *seul* moyen qui nous soit donné de « nous élever jusqu'à l'Être des êtres, sans éprouver d'éblouissement « et de vertige, c'est de nous en approcher à l'aide du DIVIN MÉ-« DIATEUR, et que cet *intermédiaire* est double : l'univers, et les « vérités que la raison conçoit », et, par conséquent, le prélat a « été injuste d'imputer à M. Cousin de nier le *vrai médiateur divin* « JÉSUS-CHRIST. » Et cependant M. Cousin a dit en toutes lettres que le monde et la raison ensemble sont *l'unique médiateur* DIVIN *entre l'homme et Dieu !*

Tous les autres griefs sont écartés avec le même bonheur ! ! ! Seulement, à l'aide du sophisme, le défenseur de M. Cousin s'attache à prouver qu'en formulant ces griefs contre l'innocent philosophe, le savant évêque ne sait ce qu'il dit, et que sa doctrine frise l'hérésie (pag. 19). M. Cousin lui-même, il faut en convenir, a dû être agréablement surpris de se voir si habilement défendu contre un évêque par.... un prêtre !

Pour nous, la preuve la plus évidente que, dans la critique sévère de l'*illustre chef du rationalisme*, Mgr de Poitiers a frappé juste, c'est le silence que lui a opposé M. Cousin lui-même. Dans la seconde édition de l'ouvrage dont il s'agit, ce philosophe avait dit *que la philosophie et la religion ne diffèrent que par la forme.* Dans la troisième édition du même ouvrage, pour faire plaisir au bon P. Ch., M. Cousin a fait disparaître cette phrase. Il ne pouvait faire moins pour un auteur qui a été bienveillant pour lui, jusqu'à en faire un *modèle de docilité à la parole des évêques et des conciles* et à le proposer *à l'imitation des traditionalistes* (Voy. la TRADITION). Or, si Mgr de Poitiers s'était trompé, comme le prétend l'auteur des *Réflexions*, sur le vrai sens de quelques passages de M. Cousin, c'était à celui-ci, dans la troisième édition de son livre, qui est postérieure à l'*Instruction synodale* de son vénérable censeur, à désavouer les erreurs qui lui étaient imputées. C'était l'affaire d'une petite note dans cette troisième édition. Et certes, ce philosophe *si docile aux paroles des évêques et des conciles*, et qui avait retranché une phrase de son ouvrage sur le désir que lui en avait témoigné le P. Ch., n'aurait fait rien de trop en retranchant ou en expliquant dans un sens orthodoxe les passages de son écrit incriminé par un *évêque*. M. Cousin s'est tu, et il a laissé planer sur sa réputation de converti les graves soupçons que la censure de Poitiers a amoncelés. Or, pour quiconque n'a pas renoncé au bon sens, ce silence stoïcien de la part du philosophe *calomnié*, et ce refus public de se défendre lui-même, comme il pouvait et devait le faire dans une circonstance pareille, ne sont-ils pas une preuve évidente que le philosophe a voulu opposer un désaveu formel, un

démenti à la défense que le prêtre a bien voulu se donner la peine de prendre, de lui, sans lui, et que cette prétendue défense est non-seulement inconvenante, mais vaine et ridicule ? Ce silence et ce refus ne sont-ils pas une preuve évidente que M. Cousin ne tient pas à la réputation qu'on voudrait lui faire d'un converti *malgré lui*, et qu'il tient, au contraire, à passer toujours pour ce qu'il a été, aux yeux de ses anciens élèves et de ses *illustres* confrères, les rationalistes de toute l'Europe ? Ce silence et ce refus ne sont-ils pas enfin une preuve évidente qu'il a une confiance sans bornes que ses nouveaux *alliés*, les semi-rationalistes, feront mieux que lui-même sa besogne, qui est d'être bien auprès de certains croyants, sans se brouiller avec les incrédules ? Et, dans tous les cas, la conséquence naturelle et logique de ce silence obstiné que M. Cousin a gardé, en présence des plus graves imputations, même dans le moment où il a cru nécessaire de redresser *une phrase* fausse et malsonnante de son livre, n'est-elle pas acquise à la justice et à la vérité de ces mêmes imputations ?

Remarquons ici en passant que c'est un fait acquis à l'histoire de la polémique de nos jours que, parmi les prêtres qui ont pris si chaudement fait et cause pour un philosophe contre les censures d'un évêque, il ne s'en est pas trouvé un seul qui ait pris fait et cause pour un seul écrivain catholique traditionaliste, attaqué par les philosophes. Ce fait a une signification immense.

En attendant, voilà, messieurs les semi-rationalistes, les grands résultats que votre zèle, prévenant et charitable, a obtenus, si nous ne nous trompons, auprès de l'*illustre chef du rationalisme français.* Il n'y a pas là de quoi être fier !

Ce zèle n'a pas été plus heureux auprès d'autres *chefs* moins *illustres*. A vous entendre, par les concessions que vous leur aviez faites, vous vouliez neutraliser leurs erreurs. Eh bien ! vous n'avez fait que les confirmer. Vous aviez tendu aux philosophes la main, pour les attirer à vous ; et, plus forts que vous, ils vous ont plutôt attirés à eux. Vous êtes devenus plutôt rationalistes, que vous ne les avez faits chrétiens. Jamais on n'a été victime d'une plus grande déception !

QUATRIÈME APPENDICE.

(Novembre 1856).

DE L'HYPOCRISIE ET DE L'IMPIÉTÉ DU RATIONALISME, PRÉTENDANT ÉTABLIR UNE ALLIANCE ENTRE LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE; ET DE L'ABSURDITÉ D'UNE TELLE ALLIANCE.

§ 1. *Insolence du rationalisme, affirmant que l'Église vient reconnaître l'indépendance de la Philosophie à l'égard de la Religion. — Ses prétentions sacriléges à demeurer toujours maître de lui-même, et affranchi de toute censure ecclésiastique. — Conditions dérisoires auxquelles il entend s'allier avec le catholicisme.*

L'UN des plus grands scandales auxquels nous assistons aujourd'hui, c'est de voir des ecclésiastiques, même haut placés, sympathiser avec les plus acharnés ennemis de l'enseignement de l'Église, et s'applaudir de les avoir amenés à se rallier à la religion. On vient de voir, dans l'appendice qui précède, les piteux et tristes résultats des efforts qu'ils ont faits jusqu'ici dans ce but. Mais comme, par la piété affectée de leur pathos et par leurs criailleries, ils ne cessent de faire partager à des âmes simples les funestes illusions dont ils sont dupes eux-mêmes, nous croyons faire une bonne action en prouvant encore davantage, dans cet appendice, que la soi-disant alliance entre la religion et la philosophie, dont on a fait et dont on fait encore tant de bruit et dont tant d'imbéciles bercent d'autres imbéciles, après s'en être bercés eux-mêmes, n'est tout bonnement qu'une erreur sacrilége et une absurdité.

Au mois de janvier dernier, par son organe le plus puissant, le rationalisme avait dit ceci : « On disait au moyen âge : La philosophie « est la *servante de la théologie.* Aujourd'hui, grâce à Dieu, la phi- « losophie *n'est plus la servante de la maison*, et quand elle *n'au-* « *rait pas* ELLE-MÊME *conquis depuis longtemps* LA PLACE QUI « LUI APPARTIENT, la *dernière déclaration du saint-siége* la re- « lèverait de *son ancienne subordination* (JOURNAL DES DÉBATS, « 12 janvier 1856). »

Or, la *dernière déclaration* du saint-siége, à laquelle fait allusion ici le théologien rationaliste, n'est que la doctrine des quatre propositions que nous avons examinées dans la TRADITION, et qui ne renferme pas un mot qui puisse faire croire que le saint-siége ait voulu émanciper la philosophie du contrôle de la religion, *la relever de son ancienne subordination*. Mais le saint-siége ne s'en est pas tenu là sur ce grave sujet. Le rationalisme n'avait pas encore achevé de formuler cette énorme extravagance, que, dans une pièce encore plus solennelle que la lettre du secrétaire de l'Index, concernant les quatre propositions ; dans son bref à tout l'épiscopat de l'Allemagne, le souverain Pontife a prononcé ces mémorables paroles : « L'Église enseigne « et proclame que si quelquefois on *peut* employer la science humaine « à *l'étude* des oracles divins, la raison ne doit point pour cela usur- « per orgueilleusement le droit d'enseigner en maîtresse, mais qu'elle « doit agir comme UNE SERVANTE OBÉISSANTE ET SOUMISE, « dans la crainte de s'égarer en marchant en avant, et de perdre, en « suivant l'enchaînement des paroles extérieures, la lumière de la vertu « intérieure et le droit sentier de la vérité. »

On le voit donc, d'un côté c'est la prétention orgueilleuse de la philosophie, tenant à conserver son indépendance de l'autorité religieuse *qu'elle a conquise elle-même depuis longtemps*, par son acte de rébellion vis-à-vis de cette autorité, et qu'elle regarde toujours comme une place qui lui appartient, comme un droit qu'on lui avait enlevé ; et, de l'autre côté, c'est le saint-siége, c'est l'Église qui, loin d'abandonner à la philosophie cette *place* usurpée, et de *la relever de son ancienne subordination*, proteste hautement contre sa prétention sacrilége d'*enseigner en maîtresse*, contre le mensonge audacieux de son langage, et lui rappelle, que, dans son propre intérêt, son devoir, à elle, dont rien ne saurait l'affranchir, est de se *conduire comme une servante obéissante et soumise* vis-à-vis de la science des *oracles divins*, la théologie catholique, et de l'Église qui l'enseigne.

Voilà donc ce que dit l'Église et ce qu'elle dira toujours, touchant les rapports essentiels, naturels, entre la raison et la foi.

Nous ne sommes nullement inquiets, sur ce sujet, de la part de l'Église. Nous sommes certains, nous catholiques, qu'elle ne sacrifiera pas, sur les imprudentes et stupides sollicitations d'une poignée de ses enfants abusés, le droit qu'elle tient de Dieu, de ne pas admettre, de ne pas reconnaître de puissance rivale, et de régner en souverain unique dans le monde des intelligences : droit qu'elle a su, depuis dix-huit siècles, et au prix du sang le plus pur de ses enfants, défendre et maintenir intact contre la conspiration permanente de la raison et des

passions, contre toutes les sectes d'hérétiques, soutenues par toutes les forces des puissances de la terre.

Mais si les semi-rationalistes n'obtiennent jamais que l'Église universelle se suicide pour leur faire plaisir, il n'en est pas moins vrai que, par les projets insensés d'alliance et de fusion entre la religion et la philosophie, qu'ils poursuivent avec tant d'entêtement et de maladresse, et qu'ils se flattent même d'avoir accomplis, ils font un mal immense dans les églises particulières où ils ont entre leurs mains l'enseignement public. Car, par le fait seulement de mettre en avant de pareils projets, ils reconnaissent la philosophie comme une puissance à part de la religion; puisqu'ils prétendent en faire son alliée, ils lui reconnaissent le droit d'exister, de marcher seule; puisqu'ils se mettent à genoux devant elle, pour l'engager à marcher à côté de la religion, ils lui reconnaissent un enseignement à part, une catégorie à part de vérités naturelles qu'elle posséderait, indépendamment de toute révélation et de toute tradition; puisqu'ils la supplient de vouloir bien, par cet enseignement et par ces vérités *de son ressort*, venir au secours de la vérité traditionnelle, de la vérité révélée, ils approuvent, ils sanctionnent, ils affermissent, et ils osent même vouloir indulgencier, au nom de l'Église, le principe de révolte de la science contre la foi, contre lequel a protesté et proteste toujours l'Église.

A l'occasion de la dernière *fête des Écoles*, les philosophes rationalistes *des Débats* ont dit ceci : « Grâce à Dieu, M. Jouffroy a laissé « après lui bien des héritiers, non-seulement de son indépendance, « mais de sa foi profonde *aux grands principes du spiritualisme* « *chrétien*. Ils ont signé *sans hésiter* le traité, proposé par une pen- « sée généreuse, entre la religion et la science, parce *que leur liberté* « *d'opinion, toujours prête à se défendre,* ne veut jamais être agres- « sive, parce qu'ils aiment sincèrement la paix, parce qu'ils repous- « sent avec *une égale vigueur* les deux excès qui se provoquent au- « jourd'hui tour à tour, le fanatisme philosophique et l'*intolérance* « *religieuse*. » On le voit donc, à côté *de sa prétendue foi profonde aux grands principes du* SPIRITUALISME *chrétien* (ce qui ne l'empêche pas de faire l'éloge du MATÉRIALISME, et la guerre à *la* RELIGION *chrétienne*), le rationalisme n'en conserve pas moins *son indépendance*. Il n'aurait signé le *traité proposé* entre la religion et la science, que parce qu'il a cru y trouver stipulée la *liberté d'opinion* vis-à-vis de l'*intolérance religieuse ;* c'est ce qu'on peut traduire ainsi : « Moi, la philosophie, je consens à signer un traité d'alliance « avec le catholicisme, à la condition qu'il n'ait jamais rien à voir, « rien à censurer dans les opinions qu'il me plaira de professer et d'en-

« seigner; à la condition que je reste dans un état d'indépendance ab-
« solue vis-à-vis de lui : en sorte que je pourrai, comme je le fais
« depuis presque deux siècles, comme je le fais dans ce même moment
« par mes organes avoués, MM. Simon et Dollfus, continuer à égarer
« les peuples, à les éloigner de toute religion, et à démolir le catholi-
« cisme lui-même, sans qu'il ait le moindre droit de s'en plaindre. »
Voilà l'alliance que le semi-rationalisme vient de signer, et dont il s'applaudit tant... pour le plus grand avantage du catholicisme! Ici, la plume nous tombe de la main; et nous n'osons qualifier comme il le mérite ce trait de fatuité.

Quant aux mots : *Les rationalistes aiment sincèrement la paix*, voici comment un philosophe chrétien (M. Lourdoueix) les a relevés :
« Hélas! hélas! ce n'est pas seulement *la paix* que les philosophes
« doivent aimer, C'EST LA VÉRITÉ. Si la vérité est dans le catholi-
« cisme, la philosophie qui n'y conduit pas est fausse. Si vous avez
« *foi dans les grands principes du spiritualisme chrétien*, la phi-
« losophie qui vous empêcherait d'accepter toutes les conséquences de
« ces grands principes serait fausse également ; car la vérité philoso-
« phique ne peut être inconséquente. » C'est là en effet toute la question. Et il est bien humiliant, pour les ecclésiastiques semi-rationalistes, qui n'y comprennent rien, de recevoir ici cette belle leçon par un laïque! Le christianisme n'est pas un système philosophique : c'est la religion que Dieu a révélée dès le commencement du monde par lui-même, puis par les prophètes, et enfin par son propre Fils. Ainsi toute intelligence doit plier ses ailes devant lui ; doit accepter ses dogmes, sa morale, son culte : car tout cela, venant de Dieu, est vérité, et c'est un devoir naturel, sacré pour toute intelligence de se soumettre à la vérité. Tant que votre philosophie n'en vient pas là (et elle est bien loin d'en venir là), elle n'est qu'un révolté de bas étage contre Dieu et contre la raison elle-même. La religion n'a pas de traités à stipuler avec elle, mais des anathèmes à prononcer contre elle. Et les semi-rationalistes, rêvant une alliance entre la philosophie, à l'état de révolte, et la religion ; entre l'erreur et la vérité, entre l'incrédulité et la foi, entre les aberrations de l'esprit humain et la parole de Dieu, pourraient bien passer pour des impies : nous nous contenterons de les appeler des insensés.

C'est dans les mêmes intentions qu'au même endroit le pur Rationalisme a dit encore ceci : « Vous criez que l'anarchie est dans les
« croyances... Si le mal est tellement profond, laissez donc la société
« mourante appeler à elle *tous les médecins;* laissez la philosophie
« unir ses efforts à ceux de la religion. Quand le mal est partout, il
« n'y a jamais trop de voix pour *enseigner le bien*. Et puisque la voix

« *de la raison n'est pas trompeuse*, puisqu'elle peut apporter à « l'homme, *le saint-siége l'a dit*, *son contingent de vérités*, ne re- « fusez pas son assistance. Les vrais amis des pauvres ne refusent au- « cune aumône. Que la philosophie partage donc avec la religion « l'honneur de servir la cause de Dieu en communiqnant aux hom- « mes *ce qu'elle possède de vérité...*, et que toutes les deux s'unis- « sent sincerement pour hâter nos pas vers le but marqué par la Pro- « vidence : le perfectionnement religieux et moral de l'humanité. »

Cette touchante homélie n'est tout bonnement que du sophisme, de la déraison, de l'hypocrisie, et il n'y a que le semi-rationalisme dont désormais la légèreté et l'étourderie nous sont connues, qui ait pu s'y laisser prendre, au point d'avoir voulu accepter et même d'avoir provoqué lui-même les offres monstrueuses que lui fait ici la philosophie.

Si la philosophie qui offre ici de s'allier à la religion, pour faire ensemble le bien de l'humanité, était la philosophie, telle qu'elle était au *moyen âge*, telle que le saint-siége vient de déclarer qu'elle doit être, la *servante obéissante et soumise des oracles de Dieu*; si cette philosophie était ce que le dernier concile d'Amiens veut que soit toute philosophie dans les écoles chrétiennes, c'est-à-dire « non une disci- « pline que les philosophes auraient bâtie à l'aide seulement de la rai- « son humaine, mais une discipline à laquelle la théologie, fondée dans « la révélation, serve de flambeau, prescrive la règle et donne l'accrois- « sement (1); » si telle était la philosophie, l'Église ne demanderait pas mieux que de l'avoir à ses côtés, pour l'aider dans la grande mission dont Dieu l'a chargée, de combattre l'erreur dans le monde et d'y faire régner la vérité. Seulement, avec une telle philosophie, la religion n'a pas plus de traité d'alliance à faire qu'une mère n'en a à faire avec sa fille, une souveraine avec ses sujets.

§ 2. *La vraie philosophie a toujours été et doit être soumise à la vraie religion. — La philosophie, prétendant s'affranchir de ce devoir, n'est qu'une philosophie rebelle, poussant à l'anarchie du monde intellectuel. — Hypocrisie et trahison des offres qu'elle a faites à la religion.*

La vérité dont il s'agit dans cette grande discussion n'est que la vérité de l'ordre religieux et moral. Or, comme nous l'avons fait remar-

---

(1) « Hæc disciplina apud nos non ea est quam philosophus, solo humani in- « genii adjutorio utens, estimasset; sed ea cui *Theologia*, revelatione fundata, « facem præfert, regulam præscribit, et incrementa præstat (*loc. cit.*). »

quer plusieurs fois dans nos ouvrages, la vérité de ce genre n'ayant qu'une seule et même source, la *révélation divine*, et un seul et même but immédiat, l'instruction et le bonheur de l'homme, n'est que de la même nature. Comme il n'y a, nous le répétons, qu'un Dieu toujours le même, un Médiateur divin toujours le même, et une humanité toujours la même, et des rapports entre ces êtres plus ou moins développés et parfaits, mais au fond toujours les mêmes, eux aussi; il n'y a qu'une seule expression vraie de ces rapports, une seule religion vraie, toujours la même: la religion que, dès le commencement du monde, Dieu a révélée à différentes reprises par lui-même, par les anges, par les prophètes et enfin par son propre Fils. Le dépôt auguste de cette révélation, quant à ses principes généraux, se rencontre dans l'humanité; quant à son développement complet et parfait, à ses preuves positives, et aux monuments de sa vérité pure et infaillible et de sa divinité, il ne se trouve que dans l'Église. Il n'y a donc pas deux catégories différentes, de vérités religieuses et morales, l'une du ressort de la philosophie, l'autre du ressort de la théologie; mais il n'y a qu'une seule et même catégorie de ces vérités, exposée d'une manière différente, et à des points de vue différents, par la philosophie et par la théologie. A parler exactement, la philosophie ne possède pas ces vérités par elle-même, pas plus que la théologie; mais l'une les puise dans l'humanité, l'autre dans l'Église. L'une les développe, les démontre par rapport à leurs principes généraux, naturels, par le raisonnement; l'autre, par rapport à leurs principes surnaturels et divins, par l'autorité. Lorsqu'on a affaire à des hommes en dehors du christianisme, qui ne connaissent pas et qui ne croient pas encore à la divinité des Livres saints et des traditions de l'Église, la théologie catholique a toujours tâché de les ramener d'abord à la croyance des vérités générales, des *préambules de la foi,* par la méthode philosophique ou par le raisonnement. C'est dans ce but que l'Ange de l'École a composé son admirable *Somme contre les Gentils,* l'apologie la plus complète et la plus parfaite de la vérité de l'unique religion vraie, du christianisme, mais au point de vue philosophique, et par des preuves empruntées au raisonnement et aux traditions humanitaires. Le rationalisme de ces derniers siècles, que le protestantisme introduisit dans la religion et le cartésianisme dans la science, a *diminué les vérités parmi les fils des hommes,* au point que, dans les pays jadis les plus chrétiens, l'immense majorité de la bourgeoisie n'a plus la foi au christianisme, et qu'elle n'est que *gentile* dans toute la rigueur du mot, et même pire que les Gentils. La science sacrée ne demanderait donc pas mieux que de s'associer la science humaine, et de la faire travailler à éclairer, pour sa part, ces malheureux gentils, mais toujours sous sa direction, comme

il lui convient de le faire: attendu que la fin de la philosophie, comme nous l'a dit et nous l'a prouvé saint Thomas, est subordonnée à la fin de la théologie: *Finis totius philosophiæ est sub fine theologiæ, et ideo theologia imperat omnibus scientiis, et utitur iis in obsequium sui*. Tout cela est clair, est raisonnable. Tout cela s'est toujours fait. Les traditionalistes ne font que cela; et c'est ce qui se fera toujours dans la vraie Église.

Mais, d'après ses propres aveux, la philosophie dont il est question ici n'est qu'une philosophie qui, heureuse d'avoir *conquis depuis longtemps la place que*, dans son orgueil, elle croit lui appartenir, et d'avoir secoué le joug de *son ancienne subordination* à la théologie, entend conserver cette *conquête*, et cette indépendance *complète* vis-à-vis de la religion et de l'Église. En d'autres termes, elle n'est que la philosophie s'étant mise en état de révolte contre la religion de l'Église, et voulant y rester. C'est donc, ni plus ni moins, cette philosophie rationaliste qui a introduit *l'anarchie dans les croyances* au dernier siècle, et qui la fomente et la maintient dans le nôtre. C'est, ni plus ni moins, cette philosophie rationaliste qui n'a d'autres vérités que celles qu'elle a aspirées au milieu de cette atmosphère chrétienne où elle vit, et qui, loin de les avoir conservées pures, ou de les avoir affermies, n'a fait que les ébranler toujours davantage par le doute dont elle les a environnées, et les altérer, les corrompre par le mélange de tant d'extravagances et d'erreurs sous lesquelles elle les a étouffées; et qui, cependant, a l'outrecuidance de se dire en possession *d'un contingent de vérités à elle*, capables d'être mises *au service de la cause de Dieu*, et de concourir *au perfectionnement religieux et moral de l'humanité*. C'est cette même philosophie rationaliste qui, comme on le voit, par ce que ses principaux docteurs, les Cousin, les Saisset, les Simon, les Renan et d'autres publient sous nos yeux, ne tend à rien moins qu'à persuader que le philosophe peut se passer de toute religion; qu'à éloigner toujours davantage les esprits de toute croyance religieuse, à les engager dans l'incrédulité absolue; et à continuer la guerre à outrance, la guerre acharnée qu'elle fait depuis deux siècles à toute doctrine révélée, au christianisme et à l'Église.

Or n'est-ce pas le comble de la fatuité de croire qu'une philosophie pareille, la grande hérésie du jour, puisse devenir l'alliée de la révélation du christianisme, de l'Église, et concourir, pour sa part, au rétablissement de la vérité? Non, non, nous, catholiques, ne voulons pas, ne pouvons pas vouloir, ni l'Église non plus, d'une pareille alliée. Nous savons, nous le répéterons, d'après le docte évêque de Poitiers, que les multitudes que les doctrines irréligieuses de cette philosophie ont perverties, ne se laisseront pas toucher par ses homélies platoniciennes, et

que la nature a des penchants qui se moquent de la frêle barrière des lois de la nature. Le rationalisme a, depuis trois siècles, couvert le monde de larmes, de sang et de ruines. Les guerres de religion, les révolutions politiques qui depuis cette époque ont bouleversé et ensanglanté l'Europe, sont son œuvre; il ne fera dans l'avenir que ce qu'il a fait dans le passé.

Puisque le mal est tellement profond, nous voulons bien laisser la société mourante appeler tous les médecins; mais nous ne pouvons pas *la laisser appeler, comme médecins*, les empoisonneurs qui l'ont empoisonnée, et qui sont prêts à continuer de le faire avec un sang-froid que le souffle de l'enfer peut seul inspirer.

Oui, quand le mal est partout, il n'y a jamais trop de voix pour enseigner le bien; mais nous ne pouvons pas compter parmi les voix enseignant le bien les voix de nos philosophes qui, elles les premières, ont enseigné le mal, qui l'enseignent encore partout et toutes les fois qu'on les laisse faire, et qui n'enseignent que le mal. Car même le peu de bien qu'elles affectent d'enseigner, — qui est à nous, du reste, et qui ne leur appartient pas,— elles l'enseignent si mal, que même leur bien n'est que du mal. Ces voix, tristes échos de la voix funeste qui trompa le premier homme, partent d'une région d'où ne peut sortir aucun bien.

Oui, la voix de la raison n'est pas trompeuse, mais la voix de la philosophie moderne n'est pas *la voix de la raison:* ce n'est, au contraire, que la voix du délire, la voix du mensonge; car c'est la voix qui, inspirée par l'orgueil, n'inspire que l'orgueil, et l'orgueil, mensonge lui-même, ne peut persuader que le mensonge.

Vous nous parlez *d'un contingent de vérités* que, *de l'avis du saint-siége lui-même*, votre philosophie peut apporter à l'homme, et du tort que nous avons de *refuser son assistance.* Mais la philosophie dont, *de l'avis du saint-siége*, le concours peut être utile à l'humanité, n'est pas du tout votre philosophie, qui, n'étant pas éclairée par le flambeau de la foi, bronche dans les ténèbres; elle n'est que cette philosophie *séparee de la foi*, dont, ainsi que vos amis mêmes, les semi-rationalistes, l'ont fait remarquer, l'*histoire universelle, constante et jamais démentie*, est là pour dire que, loin d'avoir jamais apporté à l'homme la plus petite vérité, elle n'a su faire autre chose que le dépouiller des vérités qu'il possédait, et qu'il tenait de la religion ou de la tradition; et que ce n'est pas la faute de votre philosophie si l'humanité entière n'a pas encore été déshéritée de toute vérité!

Vous nous avez dit que les anciens philosophes étaient « les directeurs spirituels de l'humanité païenne. » Il paraît que vous avez la prétention de devenir « les directeurs de l'humanité chrétienne» et que

vous voulez vous mettre à l'œuvre avec notre permission. Mais, mon Dieu! nous ne savons que trop comment les philosophes païens vos pères ont *dirigé* leur pauvre pénitente, et comment vous vous y prendriz vous-emêmes avec la vôtre. Autant vaudrait donner à l'humanité Satan pour confesseur.

Oui, enfin, *les vrais amis des pauvres ne repoussent aucune aumône*. Mais vous qui, véritables *enfants prodigues, vivant dans la luxure de l'orgueil*, avez fini *par dissiper tout votre bien*, c'est-à-dire, ce reste de vérités que vous aviez emportées avec vous en quittant la maison paternelle, l'Église (*Luc*); vous qui, *dans la région désolée par la famine* de la vérité, où vous vous êtes rendus, n'avez plus que les *glands* des opinions humaines pour nourrir votre esprit; vous qui, *condamnés à garder les pourceaux* ou à servir les plus honteuses passions, *ne pouvez vous rassasier des restes* qu'elles abandonnent sans peine, et *périssez de faim;* vous n'avez rien à vous donner aux autres, puisque vous manquez de tout pour vous-mêmes.

Malheureux que vous êtes! vous répétez avec une joie secrète, que l'enfer partage : « La foi naïve de nos pères est morte (*Du Vrai*, etc., pag. 251, 2e éd.). » Vous savez que c'est vous qui l'avez tuée. Bien plus, effrayés de l'entendre parler encore, quoique morte (*Defunctus adhuc loquitur*. Exod.), vous faites les plus grands efforts pour étouffer sa voix, ses cris d'outre-tombe, sous le linceul mortuaire dont vous l'avez couverte ; et vous osez encore vous offrir pour nous aider à la ressusciter! N'est-ce pas là le comble de l'audace et de l'hypocrisie? Et, dans ces pieux désirs que vous nous exprimez d'un ton si moelleux, *que votre philosophie partage avec la religion l'honneur de servir la cause de Dieu et de l'humanité*, pouvons-nous voir autre chose que le mensonge, la fraude et la finesse d'un calcul diabolique? Car vous sentez bien que, dès l'instant où la religion admettrait votre philosophie dans son alliance, elle la reconnaîtrait comme une puissance indépendante d'elle, et qu'elle aurait abdiqué elle-même sa puissance, son indépendance, sa souveraineté divines! Nous avons donc raison de nous étonner, de nous scandaliser, de nous indigner au suprême degré de vos offres menteuses, de vos prétentions sacriléges... Mais non; il y a quelque chose qui nous étonne encore davantage, qui nous scandalise encore davantage, qui nous indigne encore davantage : c'est l'injustice du semi-rationalisme qui nous en veut de ce que nous ne croyons pas que des doctrines irréconciliables puissent se réconcilier autrement que froidement et en apparence; et que c'est stupidité de la part de la même coterie d'accepter ces offres du rationalisme comme sincères, de regarder ces prétentions comme légitimes, de se féliciter comme d'une bonne

action de les avoir provoquées, d'en féliciter la religion comme d'un succès qu'elle aurait obtenu, et l'Église comme d'un triomphe qu'elle aurait remporté : tandis que si, par une hypothèse impossible, la religion acceptait ces offres, l'Église admettait ces prétentions, et si une alliance était stipulée entre elles et la philosophie rationaliste, il n'y aurait de succès que pour la doctrine de l'indifférence en matière de religion, il n'y aurait de triomphe que pour l'incrédulité ! Et puisque c'est à ce succès et à ce triomphe que le semi-rationalisme travaille sans s'en douter, on peut juger combien il est, à la fois, insensé et funeste !

§ 3. *L'alliance ou la fusion qu'on réclame entre la religion et la philosophie serait aussi absurde et aussi chimérique que certaines alliances ou fusions politiques. — Ce serait, pour la religion, une abdication de sa souveraineté divine ; ce serait sa destruction. — Le rationalisme se moque, à bon droit, des cajoleries que lui fait le semi-rationalisme.—Fausse route que font les semi-rationalistes, et mal immense qu'ils causent à la vraie foi.*

On sait à quoi vient d'aboutir la célèbre *fusion,* à laquelle on a travaillé depuis huit ans, entre deux partis politiques. Les simples ont cru que ces longues négociations n'ont échoué que parce qu'on n'a pu s'entendre sur le *drapeau.* Plaisanterie que cela ! La vraie difficulté devant laquelle ces négociations ont échoué, consiste en ce que, comme le soutiennent les légitimistes dogmatiques, « c'était là une question « de principes, une question entre le principe révolutionnaire et le « principe de la légitimité, et qu'entre ces deux principes il n'y avait « pas de fusion, d'alliance possibles ; mais, ou le principe de la révolte « doit reconnaître le principe de l'autorité, ce qui tuerait la révolte ; « ou le principe d'autorité doit reconnaître le principe de la révolte, « ce qui tuerait l'autorité. »

Or, la révolution tenant à rester la révolution, autant que la légitimité tient à rester la légitimité, l'on comprend, disent toujours les vrais légitimistes, pourquoi, comme les hommes sérieux des deux partis l'avaient bien prévu, cette *fusion* n'a pu avoir que la *confusion* pour résultat, et que cette alliance n'a pu aboutir qu'à une scission plus tranchée.

Il en serait de même de la fusion, de l'alliance à laquelle l'on travaille, et qu'on a eu la simplicité d'annoncer comme stipulée déjà entre la science et la religion. C'est une question de principes, c'est une question de supériorité et d'indépendance à laquelle ne *veut* renoncer, ni la science en rendant hommage à la religion, ni la religion pour satisfaire l'orgueil de la science.

Ceux, parmi les semi-rationalistes, dont les intentions sont pures et la bonne foi incontestable, ne font des concessions à la raison que pour ménager sa fierté, sa susceptibilité, ses exigences, son orgueil, et, par ce moyen, l'apprivoiser et l'attirer tout doucement aux croyances catholiques. Ils pensent qu'en accordant quelque chose à la philosophie moderne, elle daignera accorder, à son tour, quelque chose à la religion. C'est une espèce de fusion ou de transaction qu'ils ont voulu faire entre la philosophie et la religion, dans l'intérêt de la foi. Eh bien! dans cette transaction imprudente, ignoble, absurde, qu'ils ont l'étrange simplicité de croire exister déjà entre les deux partis, mais qui n'y existe pas et qui n'y existera pas de longtemps, — car l'impossible ne peut pas exister, — dans cette transaction, si elle pouvait jamais avoir lieu, c'est précisément la foi et la religion qui seraient compromises, qui en subiraient toutes les pertes; c'est l'orgueil de la raison, l'insolence de la philosophie qui en recueilleraient tous les profits!

Les traditionalistes de la légitimité, c'est ainsi qu'ils se dénomment, les adversaires implacables de la *fusion* politique que nous venons de mentionner, ne cessent de crier tous les jours qu'à cette fusion, si elle eût pu avoir lieu, le parti de la révolte aurait gagné d'être reconnu comme puissance, comme principe, par la puissance, par le principe même contre lequel il s'est révolté, et de conserver des droits qu'un coup de main lui avait conférés et dont un autre coup de main l'aurait dépouillé; tandis que, par cette fusion, le représentant du principe légitimiste aurait fait, lui-même, un pouvoir légitime, un rival, de son sujet révolté; aurait reconnu à la révolte, à l'usurpation, des droits contre son propre droit, et, en reconnaissant la légitimité des faits, aurait fait bon marché de la légitimité du droit qui fait sa force, et se serait suicidé. C'est pour cela que les partisans intelligents et dévoués du principe légitimiste accusent toujours leurs anciens confrères, les royalistes devenus fusionistes, de lâcheté, de défection, et qu'ils leur reprochent « d'avoir voulu réaliser une idée dont l'application aurait « pour résultat inévitable d'ensevelir le parti légitimiste, avec tout son « passé, dans la cause de l'usurpation, etc. » Certaines théories une fois admises, sur lesquelles il ne nous appartient pas de nous prononcer, rien n'est plus logique, à notre avis, que ces accusations et ces reproches.

Or il en serait absolument de même dans la prétendue fusion ou alliance que certains catholiques ont proposée, et qu'ils croient avoir conduite à bon terme, entre la philosophie et la religion. La philosophie y gagnerait d'être reconnue comme puissance, comme principe, par la religion elle-même, contre laquelle elle, philosophie, s'est révoltée depuis deux siècles. La philosophie y obtiendrait de conserver

une indépendance contre nature, dont l'esprit d'orgueil et de révolte seul l'a mise en possession; tandis que la religion ferait elle-même, de son sujet révolté, la philosophie, un pouvoir légitime, un rival. La religion attribuerait à la révolte et à l'usurpation de la raison le droit de se créer des droits contre la foi, et, en reconnaissant la légitimité d'un grand attentat de l'homme, elle ferait bon marché du droit de Dieu, qui fait sa propre force, et se tuerait elle-même.

Nous sommes donc bien plus fondés que les légitimistes traditionalistes à accuser nos confrères les catholiques semi-rationalistes, qui ont essayé et qui se flattent encore d'avoir accompli une certaine fusion, un certain amalgame entre la philosophie et la religion; nous sommes, disons-nous, plus fondés à les dire des lâches, des défectionnaires, des traîtres de la sainte cause de la foi; nous sommes plus fondés à leur reprocher de vouloir réaliser une idée folle, ruineuse, sacrilége, impie, qui n'aboutirait à rien moins qu'à faire disparaître le dogme de l'infaillibilité, de l'indépendance, de la souveraineté divine de l'Église, en matière de doctrines, dans le gouffre du scepticisme religieux, ou de l'indifférence en matière de religion.

Le pape Pie VII disait à Napoléon, qui lui demandait des conditions impossibles : « Si je souscrivais à ces conditions, la Papauté serait « tuée en moi, et, au lieu d'avoir en votre puissance le *souverain pon-« tife,* vous n'auriez plus qu'un vieux moine. » De même, si l'Église souscrivait à l'alliance rêvée par les semi-rationalistes entre le catholicisme et la philosophie, elle dispenserait cette dernière du devoir de lui être soumise, consentirait à la laisser extravaguer librement, et renoncerait à son droit et même à son devoir de la contrôler lorsqu'elle s'égare. Mais ce serait, pour l'Église, abdiquer elle-même le pouvoir suprême, qui lui vient de Dieu, de juger toutes les doctrines; ce serait faire profession d'indifférence à l'égard de l'erreur; ce serait renoncer à sa sublime prérogative d'être *la colonne et le boulevard de la vérité;* ce serait avoir l'air de convenir qu'elle ne possède pas la vérité, certaine et infaillible. Le catholicisme serait tué en elle, et la philosophie n'aurait plus affaire à une religion divine, mais à une doctrine, à une institution humaine. Et c'est à quoi le rationalisme veut en venir, en proposant, en sollicitant, par l'entremise du semi-rationalisme, une alliance entre la science *moderne* et la religion.

On connaît ce chef du protestantisme en France, homme de beaucoup d'esprit, mais auss ihomme d'une suffisance, d'un orgueil, d'une fatuité encore bien au-dessus de son esprit, qui, depuis de longues années, travaille, dit-il, à la réunion du protestantisme et du catholicisme, mais à la condition, pour l'Église catholique, de céder à ses conseils, de se laisser régenter par lui, de cesser de considérer les

communions protestantes comme des communions rebelles à sa propre autorité; c'est à la condition de traiter avec elles sur le pied de puissance à puissance, d'égal à égal, en leur faisant, sur les doctrines, des concessions en proportion de celles qu'elle en veut obtenir; en se contentant qu'elles abjurent quelques-unes seulement de leurs erreurs, et en leur laissant professer librement le reste; c'est-à-dire qu'on voudrait l'union, la fusion du catholicisme et du protestantisme, à la condition que l'Église catholique cessât d'être catholique et se fît protestante.

Il en est de même de l'alliance que le rationalisme sollicite et propose entre la science et la religion : c'est, au fond, à la condition que l'Église catholique se fasse rationaliste.

On peut déplorer l'insolence de pareilles prétentions de la part du rationalisme absolu, comme de la part du protestantisme ; mais on n'a pas le droit de s'en étonner, dès qu'on sait que le rationalisme ne croit pas à la divinité du catholicisme, comme le protestantisme ne croit pas à l'infaillibilité de l'Église. Mais conçoit-on que des catholiques eux-mêmes, des prêtres, des docteurs, croyant, par conséquent, que, comme l'a prouvé saint Thomas (I p., q. 1, art. 5, *et alibi*), la vérité *fixement certaine* (*fixa certitudine*), la vérité sans mélange d'erreur (*sine miscella erroris*), la vérité complète, la vérité facile, la vérité à la portée de tous (*ut omnes, de facili*), ne peut s'obtenir que par la foi catholique, puissent croire possible une alliance entre cette foi, possédant divinement et par cela même légitimement ces avantages, et la raison, les usurpant et se les attribuant, elle aussi, par un excès de présomption et d'orgueil? Conçoit-on que des catholiques, des prêtres, des docteurs, croient possible une alliance entre la science et la religion, à la condition, réclamée des deux côtés, de la réserve de leur indépendance mutuelle? On ne saurait le répéter assez, autant vaudrait croire possible l'alliance entre un pouvoir légitime et son sujet révolté, et persistant dans son état de révolte! Autant vaudrait croire possible une alliance, comme dit le peuple en Italie, *entre le diable et saint Bernard*, entre le ciel et l'enfer, entre la grâce et le péché, entre la vérité et l'erreur, entre Dieu et Satan.

Comment des hommes qui ne manquent pas de sens et d'esprit ne comprennent-ils pas que les transactions, les traités d'alliance, possibles lorsqu'il s'agit d'intérêts matériels, sont impossibles lorsqu'il s'agit de doctrines et de principes? Une doctrine, un principe, ne peuvent pas être à moitié vrais et à moitié faux, et ne peuvent pas être acceptés ou rejetés à moitié. Une doctrine, un principe, ne sont que vrais ou faux tout entiers, et doivent être acceptés tout entiers ou tout entiers rejetés.

Entre deux doctrines ou deux principes opposés, si l'un est

vrai, l'autre est nécessairement faux. Par conséquent celui-ci doit céder entièrement la place à celui-là. Donc, si le catholicisme est vérité, il doit être accepté tout entier, et il faut que la philosophie lui soit soumise entièrement; s'il n'est pas la vérité, alors c'est la philosophie qui est la vérité; c'est la philosophie qui doit être acceptée tout entière, et il faut que le catholicisme lui-même lui soit assujetti. Aussi, en partant de l'hypothèse impie que le catholicisme n'est pas la vérité, le rationalisme est conséquent et logique en prétendant que la science doit dominer la religion, et la raison la foi; et M. Cousin a eu grandement raison de dire : « La philosophie n'est pas, ou elle est la *dernière explication de* TOUTES LES CHOSES (*Du Vrai*, etc , pag. 448, 2e édit.). » Ce sont là les seuls rapports possibles entre la science et la religion. Si la religion, nous le répétons, est vérité, il faut que la science se prosterne devant la religion; si elle n'est pas vérité et toute vérité, il faut que la religion soit livrée aux caprices de la science. Mais, dans les deux cas, il n'y a pas d'alliance possible, car toute alliance qui a lieu entre deux pouvoirs indépendants les laisse indépendants tous les deux, même après l'acte qui les a unis : tandis que la question des rapports entre la science et la religion n'est qu'une question de suprématie ou de sujétion, de supériorité ou d'infériorité de l'une à l'égard de l'autre; c'est la question de savoir si la religion doit, comme Dieu le veut, dominer la science; ou bien si la science doit, comme le prétend l'orgueil de l'homme, dominer la religion.

Cela explique les quelques éloges flétrissants que, par l'organe de ses journaux, chargés de faire faire aux doctrines de l'impiété le tour de la France et du monde, le rationalisme incrédule adresse parfois à nos semi-rationalistes; et que ces derniers, par une étourderie incompréhensible, regardent comme des témoignages sincères d'estime pour leur science et pour leur caractère, et comme un essai de retour du rationalisme à la foi.

Ah ! ce rationalisme est trop perspicace et trop fin pour voir, dans les flatteries et les caresses dont les semi-rationalistes le comblent, autre chose qu'une lâche défection de leur part aux principes catholiques et une espèce de trahison du catholicisme ! Il en accepte donc toutes les démonstrations bienveillantes, comme on accepte une lâcheté et une trahison utiles, bien qu'on méprise le lâche et le traître. S'il y a des personnes que le rationalisme estime, ce sont les traditionalistes. La preuve en est que ce sont les seuls qu'il attaque. Il sait bien que c'est parmi eux, et non pas ailleurs, que se trouvent la doctrine solide, les convictions profondes, la fidélité, le courage et le dévouement à toute épreuve pour la cause de la religion et de l'Église. Il

sait bien que c'est parmi eux, et non pas parmi les faiseurs de phrases, et dont l'esprit est aussi léger que la doctrine est superficielle et vaine, que se trouvent les hommes sérieux avec qui il faut compter et les adversaires redoutables qu'il doit combattre. Il les hait donc, ces adversaires, il les persécute, mais il les estime; tandis qu'en affectant des égards pour les semi-rationalistes, il leur rend la justice qu'ils méritent, il les méprise.

Dans l'intimité de leurs épanchements, les *chefs du rationalisme* se permettent, nous en sommes certain, de rire sous cape, de plaisanter de la manière la plus cruelle, sur la niaiserie de leurs compères les semi-rationalistes, en les voyant prendre pour des hommages sincères rendus au catholicisme des phrases incomplètes, des expressions vagues et incohérentes, démenties presque aussitôt qu'elles sont articulées, et par lesquelles les docteurs du rationalisme ne visent qu'à se bien poser, à éviter des ennuis et à faire valoir les droits de la philosophie! Donc, par les traits d'une bienveillance et d'une politesse hypocrites, à l'égard des semi-rationalistes, le rationalisme absolu témoigne moins l'estime qu'ils lui inspirent que, — comme il l'a lui-même avoué, — le *plaisir* et la *satisfaction* qu'ils lui font éprouver en travaillant, comme ils le font, à faire mieux que lui-même ses propres affaires.

Certes, le rationalisme absolu ne peut être et n'est que très-heureux de voir les semi-rationalistes, mettant à sa disposition leurs moyens et leur zèle, pour l'aider à se débarrasser de ses plus formidables adversaires, les traditionalistes, à se faire pardonner son existence, à se faire accepter au sein même du catholicisme, et à établir et à propager son empire.

En effet, en entreprenant de combattre la méthode traditionnelle, il n'a pas eu besoin d'examiner lui-même la question de près; il lui a suffi de répéter tout haut, en les commentant à sa manière, les accusations que les semi-rationalistes avaient prononcées contre cette méthode; et avec cela, rien qu'avec cela, il a cru en avoir plus qu'il ne lui en fallait pour flétrir et rendre odieux des gens qu'il déteste, les défenseurs de l'Église les plus intrépides et les plus dévoués.

Tacite, en parlant du carnage que les Bructères firent de leurs propres frères, s'exprime ainsi : « Soixante mille de ces barbares succombèrent, non sous les armes des Romains, mais, ce qui est plus « magnifique, devant nos yeux, et comme *pour notre plaisir*. »

Ce sentiment de Tacite est celui du rationalisme incrédule à la vue de la guerre d'extermination que les semi-rationalistes font *sous ses yeux* aux partisans de la tradition. Il bat des mains, il rit aux éclats, de voir des prêtres catholiques le laisser tranquille, lui, l'ennemi de

toute religion, et n'employer leur temps et leurs moyens qu'à faire des livres et des pamphlets, à formuler des griefs, à inventer des calomnies contre d'autres prêtres catholiques, les seuls défenseurs sérieux du catholicisme. Il éprouve une joie perfide de voir les vrais hommes de foi souffletés, stigmatisés, flétris par d'autres hommes de foi; les postes avancés de la milice de l'Église assaillis par leurs propres compagnons d'armes, et blessés par des coups, partis des rangs de la phalange ecclésiastique! Cela lui fournit matière à faire du scandale, en mettant sur le compte de la religion les écarts de quelques-uns de ses ministres, et en tournant en ridicule l'unité des croyances de l'Église.

Gloire donc au semi-rationalisme pour avoir été, par la guerre insensée qu'il fait au traditionalisme, l'instrument des plus déplorables déviations de l'esprit catholique, l'agent dangereux de l'affaiblissement du respect pour la souveraineté doctrinale de l'Église, et pour avoir sacrifié ses intérêts les plus précieux à des projets d'alliance aujourd'hui évanouis! Gloire au semi-rationalisme pour s'être engagé dans une transaction impossible qui compromet la religion sans profit pour la science, qui affaiblit le sentiment de la foi sans diminuer les obstacles qui arrêtent l'incrédulité! Gloire au semi-rationalisme pour avoir, par le vague de ses principes, par la fausseté de ses doctrines, par la lâcheté ou l'imprudence de ses concessions, donné au rationalisme une importance que, sans lui, il n'aurait jamais eue, pour en avoir affermi la base, augmenté les forces, facilité le succès, et pour en avoir fait une puissance rivale de la religion! Après cela, le moyen de nier qu'il soit souverainement funeste!...

FIN DU PREMIER VOLUME.

